

LUIGI GIUSSANI

LOS ORÍGENES DE LA PRETENSION CRISTIANA



EE
ENCUENTRO

RELIGIÓN

CURSO BÁSICO DE CRISTIANISMO
VOLUMEN 2

Ensayos
456

LUIGI GIUSSANI

Los orígenes de la pretensión cristiana

CURSO BÁSICO DE CRISTIANISMO

Volumen 2

Última edición revisada



Título original
All'origine della pretesa cristiana

© de la edición original:
Fraternità di Comunione e Liberazione

© 1991 Ediciones Encuentro, S.A.

Segunda edición septiembre 2001
Tercera edición: diciembre 2011

Traducción
María José Rodríguez Fierro/Vicente Martín Pindado

Traducción y revisión de la segunda edición
Manuel Oriol Salgado

Diseño de la cubierta: O3, s.l. - www.o3com.com

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10ª. - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

INDICE

- [Prefacio](#)
- [Introducción](#)
- - [1. El factor religioso y la vida](#)
 - [2. La vertiginosa condición humana](#)
 - [3. La razón en busca de una solución](#)
- [Capítulo Primero. La creatividad religiosa del hombre](#)
- - [1. Algunas actitudes en la construcción religiosa](#)
 - [2. Un abanico de hipótesis](#)
- [Capítulo Segundo. La exigencia de la revelación](#)
- - [1. Algún ejemplo](#)
 - [2. Ante una pretensión inimaginable](#)
- [Capítulo Tercero. El enigma como hecho en la trayectoria humana](#)
- - [1. Un cambio radical de método religioso](#)
 - [2. Una hipótesis que ya no es sólo hipótesis](#)
 - [3. Un problema que debe ser resuelto](#)
 - [4. Un problema de hecho](#)
- [Capítulo Cuarto. Cómo surgió el problema en la historia](#)
- - [1. El hecho como criterio](#)
 - [2. Un requisito de método](#)
 - [3. El punto de partida](#)

- [Capítulo Quinto. Con el tiempo la certeza adquiere profundidad](#)
- - [1. La trayectoria de la convicción](#)
 - [2. El surgimiento de la pregunta y la irrupción de la certeza](#)
 - [3. Un caso de certeza moral](#)

- [Capítulo Sexto. La pedagogía de Cristo al revelarse](#)
- - [1. Las líneas esenciales de la pedagogía reveladora](#)
 - [2. Por su causa: el centro de la libertad](#)
 - [3. El momento de la identificación](#)

- [Capítulo Séptimo. La declaración explícita](#)
- - [1. El primer asomo de una actitud explícita](#)
 - [2. Un contenido provocador](#)
 - [3. La declaración final](#)
 - [4. La discreción de la libertad](#)

- [Capítulo Octavo. La concepción que Jesús tiene de la vida](#)
- - [1. Premisa: una educación en la moralidad necesaria para comprender](#)
 - [2. La estatura humana](#)
 - [3. La existencia humana](#)
 - [4. Una conciencia que se expresa en súplica](#)
 - [5. La ley de la vida](#)
 - [6. Conclusión](#)

- [Capítulo Noveno. Frente a la pretensión](#)
- - [1. El misterio de la Encarnación](#)
 - [2. Una realidad histórica extraordinaria](#)
 - [3. Los términos de esta nueva realidad](#)
 - [4. La resistencia instintiva](#)
 - [5. Para concluir](#)

PREFACIO

«Entonces llegó, en un momento predeterminado, un momento en el tiempo y del tiempo,
Un momento no fuera del tiempo, sino en el tiempo, en lo que llamamos historia: cortando, bisecando el mundo del tiempo, un momento en el tiempo pero no como un momento del tiempo,
Un momento en el tiempo, pero el tiempo se hizo mediante ese momento, pues sin el significado no hay tiempo, y ese momento del tiempo dio el significado.
Entonces pareció como si los hombres debieran avanzar de la luz a la luz, en la luz de la Palabra,
A través de la Pasión y el Sacrificio salvados a pesar de su ser negativo;
Bestiales como siempre, carnales, buscándose a sí mismos como siempre, egoístas y cegatos como siempre,
Pero siempre luchando, siempre reafirmandose, siempre reanudando la marcha por el camino iluminado por la luz;
A menudo deteniéndose, vagueando, perdiéndose, retardándose, volviendo, pero sin seguir otro camino».

T. S. Eliot, *Coros de «La Roca»*

Ésta es la modalidad con la que la tradición ha transmitido el mensaje cristiano hasta nuestros días. Mi intención es llamar la atención sobre la profunda razonabilidad de la afirmación de Eliot y del anuncio cristiano tal como se expresó originariamente. El criterio que sirve de guía a todo el libro es la obediencia a la auténtica tradición de la Iglesia, a toda la tradición eclesial.

Este volumen, como toda la trilogía del Curso Básico de Cristianismo, pretende mostrar las modalidades en las que es posible adherirse consciente y razonablemente al cristianismo, teniendo en cuenta la experiencia real. En concreto, *Los orígenes de la pretensión cristiana* es el intento de definir el origen de la fe de los apóstoles. He querido expresar en él la razón por la que un hombre puede creer en Cristo: la profunda correspondencia humana y razonable de sus exigencias con el acontecimiento del hombre Jesús de Nazaret. He tratado de mostrar, pues, la evidencia de la razonabilidad con la que nos apegamos a Cristo, y por tanto nos vemos conducidos desde la experiencia del encuentro con su humanidad hasta la gran pregunta acerca de su divinidad.

No es el razonamiento abstracto lo que hace crecer, lo que ensancha la mente, sino encontrar en la humanidad un momento en el que se alcanza y se afirma la verdad. Es el

gran cambio de método que marca el paso del sentido religioso a la fe: ya no es una búsqueda llena de incógnitas, sino la sorpresa de un hecho que ha acontecido en la historia de los hombres —como Eliot describe con insuperable poesía—. Ésta es la condición sin la cual ni siquiera se puede hablar de Jesucristo. En este camino, en cambio, Cristo se vuelve familiar, casi del modo como la relación con nuestra madre y con nuestro padre se vuelve, en el tiempo, cada vez más constitutiva de nosotros mismos.

Tengo un afecto especial por este libro, porque expresa las razones de una fe consciente y madura. Al volverlo a leer, para su nueva publicación, he querido añadir algunas modificaciones —sin alterar en modo alguno su estructura y planteamiento originales— para acercarlo aún más al lector de hoy.

L. G.
Milán, julio 2001

INTRODUCCIÓN

Para afrontar el tema de la hipótesis de una revelación y de la revelación cristiana, no hay nada más importante que la pregunta sobre la situación real del hombre. No sería posible apreciar plenamente qué significa Jesucristo si antes no apreciáramos bien la naturaleza del dinamismo que hace del hombre un hombre. Cristo se presenta, en efecto, como respuesta a lo que soy «yo», y sólo tomar conciencia atenta y también tierna y apasionada de mí mismo puede abrirme de par en par y disponerme para reconocer, admirar, agradecer y vivir a Cristo. Sin esta conciencia incluso Jesucristo se convierte en un mero nombre.

1. El factor religioso y la vida

Afrontar el cristianismo significa afrontar un problema que atañe al fenómeno religioso. Considerar el cristianismo sin reducciones, sean las que sean, depende de la amplitud e integridad con la que se percibe y considera el hecho religioso como tal.

Por tanto, ya que mi objetivo es determinar cómo emerge el cristianismo, será útil recuperar algunos aspectos decisivos del sentido religioso en general. ¿En qué consiste el sentido religioso o la dimensión religiosa de la existencia? ¿En qué consiste el contenido de la experiencia religiosa?

El sentido religioso no es otra cosa que esa naturaleza original del hombre que hace que éste se exprese de modo exhaustivo en preguntas «últimas», buscando el porqué último de la existencia en todos los vericuetos de la vida y en todas sus implicaciones¹. En el sentido religioso encuentra, pues, su expresión adecuada ese nivel de la naturaleza en el que ésta se convierte en conciencia de lo real tendencialmente según la totalidad de sus factores. Es en este nivel donde la naturaleza puede decir «yo», reflejando potencialmente en dicha palabra toda la realidad. Decía santo Tomás: *Anima est quodammodo omnia* (el alma es de algún modo todo)².

En este sentido la dimensión religiosa coincide con la dimensión racional y el sentido religioso coincide con la razón en su aspecto último y profundo. El cardenal Montini definió el sentido religioso en una carta cuaresmal como la «síntesis del espíritu»³. Todo ímpetu con que la naturaleza empuja al hombre, y por tanto todos los pasos del movimiento humano —movimiento, pues, consciente y libre—, todos estos pasos, a los que el impulso original induce al hombre, están determinados, son posibles y se realizan en virtud de esa energía global y totalizante que es el sentido religioso. Así pues, éste coincide con la urgencia de una realización total y de una plenitud exhaustiva y se sitúa, oculto pero determinante, dentro de cada dinamismo, dentro de cada movimiento de la

vida humana, la cual resulta ser en consecuencia un proyecto desarrollado por aquel ímpetu global, el sentido religioso.

a) Una nota sobre la palabra «Dios»

A lo largo del recorrido de la religiosidad humana la palabra «Dios» indica el objeto propio de este deseo último del hombre, como deseo de conocimiento del origen y del sentido exhaustivo de la existencia⁴, del sentido último que está implicado en cada uno de los aspectos de lo que es vida. «Dios» es «aquello» de lo que en último término todo está hecho, es «aquello» a lo que definitivamente todo tiende y en lo que todo se cumple. Es, en fin, aquello por lo que la vida «vale», «tiene consistencia», «dura».

No se puede preguntar qué representa la palabra «Dios» a quien dice que no cree en Dios. Es algo que hay que descubrir en la experiencia de quien usa y vive seriamente esa palabra. Una anécdota a este respecto se remonta a la época en la que yo era profesor en un instituto de enseñanza media. En una determinada temporada teatral se había representado en el «Piccolo Teatro» de Milán *El diablo y el buen Dios* de Jean-Paul Sartre. Recuerdo que algunos estudiantes, especialmente impresionados por la obra, volvían al instituto repitiendo con aire sardónico algunos de los golpes que se referían a Dios. Yo les hacía observar, muy tranquilamente, que aquello de lo que en ese momento se burlaban era el dios de Sartre, es decir, para mí un dios inadmisible, que no coincidía en absoluto con aquello en lo que yo creía. Les invitaba en todo caso a reflexionar sobre si, por el contrario, aquello que representaban en el teatro no sería acaso «su» dios o eventualmente el modo en el que ellos de hecho podían pensar en Dios.

b) Una nota sobre la pregunta que plantea una búsqueda atenta

Dios, en cuanto objeto propio y exhaustivo del hambre y la sed humanas, de la exigencia que constituye la conciencia y la razón, es ciertamente una presencia que se cierne permanentemente sobre el horizonte humano, pero que, al mismo tiempo, se sitúa siempre más allá de éste. Y cuanto más pisa el hombre el acelerador de su búsqueda más retrocede este horizonte, más se aleja. Esta experiencia es tan estructural que si imaginamos hipotéticamente que dentro de mil millones de siglos existe un ser humano en nuestro planeta, deberíamos afirmar que la cuestión se le plantearía en el fondo tal cual, a pesar de la imprevisible diferencia de sus condiciones de vida.

Esta imperecedera situación de desproporción y de inalcanzabilidad facilita el surgimiento en la conciencia de la idea de misterio, el conocimiento de que el objeto propio y adecuado de la exigencia existencial es inconmensurable con la razón como «medida», con la capacidad de medida que tiene la exigencia misma. El objeto al que el hombre tiende no puede reducirse a ningún logro, a ninguna meta que pueda alcanzarse. Esta inalcanzabilidad, cuanto más camina el hombre, en lugar de ir reduciéndose, se vuelve más evidente, de modo que sólo el hombre «ignorante» tiene la presunción de

alcanzarlo. Si uno no se «ignora» a sí mismo en relación con la realidad, si uno es «culto» en el sentido profundo del término, es decir, buscador atento, se encuentra con el deber de afrontar la dramática desproporción que se ha descrito.

2. La vertiginosa condición humana

Observemos más atentamente la situación existencial en la que el hombre se encuentra viviendo. Ese «Dios», esa realidad por la que en último término vale la pena vivir, como hemos visto, es aquello de lo que en última instancia está hecha la realidad y a cuya manifestación continuamente se tiende. Yo, hombre, estoy obligado a vivir todos los pasos de mi existencia dentro de la prisión de un horizonte sobre el que se cierne, inalcanzable, una gran Incógnita.

Y la cosa es tanto más dramática cuanto más consciente soy. Porque si la suprema estupidez es vivir distraídos, es evidente que para los estúpidos los problemas a este respecto disminuyen. Yo, pues, con plena conciencia, estoy obligado por mi condición existencial a dar pasos hacia ese destino al que todo en mí tiende, pero sin conocerlo. Sé que existe, porque está implicado en mi propio dinamismo, y sé que por tanto todo en mí depende de él. El sentido humano, el gusto de lo que pruebo, de lo que apruebo, de lo que consigo depende de ese destino, pero permanece desconocido. El hombre consciente se da así cuenta de que el sentido de la realidad, es decir, aquello a lo que tiende la razón, es una «x» que en último término no es comprensible y que no puede hallarse en la capacidad de memoria de la razón. Está fuera. La razón en su vértice puede llegar a captar su existencia, pero una vez que se alcanza ese vértice es como si decayera, no puede ir más allá. La percepción de la existencia del misterio representa el vértice de la razón. Pero, incluso en esta imposibilidad de llegar a conocer aquello cuya existencia intuye y que en grado máximo le concierne —pues se trata, en efecto, del sentido de las cosas, del interés de cada interés—, la razón mantiene su estructura de exigencia cognoscitiva: querría conocer su destino. Es vertiginoso verse obligados a adherirse a algo que no se llega a conocer, que no se consigue aferrar. Es como si todo mi ser pendiera de alguien que está detrás de mí y cuyo rostro no pudiera ver nunca. «¿Conoces tú la ausencia más potente que la presencia?», decía Schweitzer a la enfermera en el drama de Gilbert Cesbron *Son las doce, doctor Schweitzer*⁵.

Es una condición vertiginosa tener que obedecer a algo cuya presencia intuyo, pero que no veo, no mido, no poseo. En efecto, el destino, o lo desconocido, convoca mi vida hacia él a través de las cosas, del condensarse provisional y efímero de las circunstancias; y el hombre razonable, aun privado de la posibilidad de medir y poseer ese algo desconocido, está llamado de todas formas a desempeñar una actividad que consiste ante todo en tomar nota de su condición y, acto seguido, en seguir con realismo, circunstancia por circunstancia, los imprevistos existenciales, sin siquiera así poder ver la armazón que lo sostiene todo, el diseño en que se plasma el significado. Cuando en el Antiguo Testamento el oráculo de Dios decía «No son mis pensamientos vuestros

pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos»⁶, estaba llamando la atención de los israelitas precisamente sobre esta desproporción que existencialmente no puede dejar de resultar una experiencia de contradicción. El hombre se siente alguien que camina hacia lo desconocido, siguiendo toda determinación, todo paso, según circunstancias que se le presentan como acuciantes e inevitables, pero a las que él, precisamente porque las reconoce como tales, debería decir que sí con todos los recursos de su mente y de su corazón sin «entender»: una precariedad absoluta, vertiginosa. El hombre acaba por no resistirse a ella, aun admitiendo que pueda cristalizar en él un instante teórico en el que consiga tomar una postura de adhesión a ese algo desconocido que lo conduce. El hombre capta en un instante su condición vertiginosa, mide su desproporción. Pero el recuerdo de esta lucidez suya no perdura. Este momento «filosófico» de percepción de la desproporción entre lo humano y el sentido exhaustivo de las cosas se halla bien ejemplificado en las expresiones que Platón emplea en el *Timeo* hablando del Artífice del universo: «Pero el Autor y el Padre de este universo es muy difícil de encontrar y es imposible hablar de él a todos»⁷. O también: «Dios posee la ciencia y al mismo tiempo la potencia para mezclar diversas cosas en una unidad y para disociar de nuevo sus elementos, pero ningún hombre es actualmente capaz de hacer ninguna de las dos cosas, ni lo será jamás en el futuro»⁸.

Son innumerables, en la historia humana, los testimonios de la desorientación por un lado y del sentido de impotente resignación por el otro que esa vorágine, esa desproporción incolmable, provoca en el hombre, en todas las latitudes y en todas las épocas.

Siguen siendo emblemáticas las trágicas palabras que Sófocles pone en boca del protagonista de su *Edipo rey*: «Los hombres son juguete de los dioses. Son como moscas en manos de niños crueles: las matan para divertirse»⁹.

Y aunque no se llegue a esta estremecedora afirmación del carácter enigmático del destino, son demasiados los interrogantes, las dudas en este terreno; aquello que el hombre es capaz de alcanzar con sus propias fuerzas en relación con lo divino, con el sentido de su destino, nunca pierde la imagen de ser un pantano inseguro y a veces angustioso en el que está sumergido. Un fragmento atribuido a Jenófanes dice a propósito del conocimiento: «Ningún hombre ha conocido, ni conocerá, lo que es la verdad cierta en relación con los dioses [...]; aun suponiendo que consiguiese formularla perfectamente, él mismo con todo no la conocería; se trataría sólo de una opinión sobre todas las cosas»¹⁰. Y después de Jenófanes, Protágoras confesará encabezando una obra suya sobre los dioses: «De los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cómo son en cuanto a su forma, pues son numerosos los obstáculos a tal conocimiento: la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida humana»¹¹.

A siglos de distancia y en un ambiente completamente diferente ¿no es acaso el mismo

extravío, aun atenuado por el centelleo de una misma confianza inicial, el que aparece en la oración de un poeta religioso indio del siglo XVII, Tukaram?

«¿Debo seguir explicándome, Dios mío? ¿No sabes todo de mí? ¡Decide! Yo estaré aquí. Mi espíritu cojea, no conozco ningún remedio, sino el de depositar para siempre mi vida a tus pies. Gozar, renunciar, son males: ¿qué dejar, qué conservar? Nunca he podido decidirme. Cuando un niño ha perdido a su madre en el bosque y ya no consigue encontrarla, entonces, oh Viththal, llora»¹².

Sobresale en este contexto la figura de Abrahán. La Biblia narra que cuando el Ignoto, pese a que se le había manifestado con la promesa de una gran descendencia, le pide matar a ese hijo que le había sido donado como primera realización de esa misma promesa, es decir, cuando el Ignoto vuelve a presentarse ante el patriarca con todo el peso de sus designios misteriosos y desafiantes, él responde: «Aquí me tienes». Y aquella extraña mañana, con su hijo a su lado, se va hacia un lugar que desconoce, por una razón que desconoce, dispuesto a cumplir el sacrificio donde Dios le indique, sacrificio que más tarde, por voluntad del Señor, no será consumado¹³. En aquel instante Abrahán es una figura paradigmática del hombre en toda su estatura y dramaticidad, del hombre metido en ese vértigo, arrastrado por ese torbellino en que el Misterio lo envuelve. Un vértigo que normalmente se intenta olvidar, un torbellino en el que el hombre normal no puede aguantar.

3. La razón en busca de una solución

¿Cómo alcanzar entonces la meta en este bosque sin guía? Santo Tomás dice que a lo largo de la historia la razón del hombre ha alcanzado algo de la verdad de lo divino sólo en algunos grandes personajes, después de mucho trabajo y no sin mezcla de graves errores¹⁴.

Y sin embargo un impulso estructural empuja a la razón a buscar una solución¹⁵. Es más, la razón, por su propia naturaleza, implica la existencia de la solución.

Por consiguiente, aun habiendo demostrado a lo largo de todo su camino que ha percibido el sentido de esta desproporción primordial, aun habiéndola gritado o modulado con diferentes tonos, el hombre demuestra sin embargo no conseguir recordarla en su práctica de vida. Le sustituye siempre un deseo de plegar el destino a su propia voluntad, un deseo de fijar el significado o el valor como le plazca.

Capítulo Primero

LA CREATIVIDAD RELIGIOSA DEL HOMBRE

Ante el enigma último el hombre ha intentado imaginar, definir dicho misterio en relación consigo mismo; y, por consiguiente, ha intentado concebir una forma de relación con él y expresar todos los reflejos estéticos que el acto de imaginar a ese Último le proporcionaba¹.

El esfuerzo humano de imaginación de la relación con el Misterio está estrictamente en función del vínculo con lo real y por consiguiente es expresión razonable². En todos los tiempos, pues —y, se podría decir, con razón— el hombre ha intentado imaginar la relación que mediaba entre el punto efímero de su existencia y el significado total de ésta. No existe hombre que, de alguna manera, incluso sin pensarlo, no identifique una respuesta a la pregunta sobre lo que en última instancia le constituye³. Por el mismo hecho de vivir cinco minutos uno está afirmando la existencia de un *algo* por lo que en última instancia vale la pena vivir esos cinco minutos; por el mismo hecho de prolongar su existencia, afirma la existencia de un *quid* que sea en última instancia el sentido por el que vive.

La *religión* es el conjunto expresivo de este esfuerzo imaginativo, razonable en su impulso y verdadero por la riqueza que puede alcanzar, aunque pueda degenerar en la distracción y en la voluntad de posesión del misterio. Es un conjunto expresivo que será conceptual, práctico y ritual, y que dependerá de la tradición, del ambiente, del momento histórico, así como de cada temperamento personal individual. En efecto, cada hombre realiza, él personalmente, por la simple razón de que existe, este intento de identificar, de imaginar aquello que confiere sentido. Una religión depende de la situación histórico-ambiental y temperamental de las personas.

Teóricamente toda persona podría crear su religión.

Pero en la dinámica de la vida humana hay un papel que es creador de sociedades: el papel del genio. El genio es un carisma eminentemente social, que expresa en medio de la compañía humana, de forma mucho más aguda que los demás, los factores que esta misma compañía siente, tanto que estos últimos se sienten expresados en la creatividad del genio mucho más incluso que en sus propios intentos de expresión. Por eso nosotros sentimos que los ritmos de Chopin o los versos de Leopardi expresan nuestras melancolías mejor que si nosotros mismos nos pusiésemos a articular notas o palabras sobre el tema. En la historia humana el genio religioso coagula en torno a sí, expresando

el talento de la estirpe mejor que cualquier otro, a todos aquellos que, al participar de su ambiente histórico-cultural, sienten valorados en él los dinamismos de su búsqueda del Ignoto.

1. Algunas actitudes en la construcción religiosa

Cuando está en la cima de su razón, en la percepción del misterio, el hombre en ningún momento de su historia soporta durante mucho tiempo el vértigo de tal intuición. Al no conseguir construir en la precariedad absoluta, como supone el hecho de encarar la vida ante el enigma final, es como si el hombre buscara un terreno más a su medida en el que su creatividad puede edificar el «lugar» de su relación con el misterio. El hombre, ante el misterio que percibe como determinante para él, reconoce su poder y, no resistiendo el confiarse *sine glossa* a un «ignoto», intenta de alguna forma imaginarlo en relación consigo, en términos que estén en función de sí mismo.

Son innumerables las huellas de esta creatividad que el hombre ha dejado a lo largo de su camino, desde la prehistoria hasta nuestros días. Pero no concierne al objeto de nuestra argumentación ni analizar detalladamente algunas realizaciones ni pretender hacer inventario de la riqueza y la profundidad de estos intentos del hombre. Por ello nos limitaremos a apuntar la actitud originaria que subsiste en ellos, identificando algunas modalidades características de la constructividad religiosa que sirven también para experiencias inducidas por circunstancias diferentes.

1) El hombre «no sabe» y se esfuerza por establecer una relación de intercambio con el Misterio

a) Una primera flexión de esta actitud es aquella en la que el hombre siente que debe sumergirse en el flujo armónico del cosmos y de la historia y, siguiendo las reglas de esa armonía entrevista como algo impulsado por su fuerza íntima, persigue su destino e imagina el misterio como origen y resultado de esa armonía natural a la que él intenta obedecer⁴.

El hombre intenta por consiguiente penetrar en lo que no llega a conocer, postulando con ello un armónico acuerdo que será capaz de «manejar».

Así el Ignoto se transfigura en Armonía y se formula la hipótesis de un mundo gobernado por ella, cuyas leyes pueda seguir el hombre como cualquier otra ley⁵.

b) La segunda flexión se configura con más precisión como un intercambio, un pacto, un contrato entre las fuerzas imaginadas que guían al mundo y al hombre, el cual quiere dar significado y eficacia al tiempo que vive⁶.

2) El hombre «no sabe», pero se arriesga, al recurrir ya confiado a la buena disposición

del Otro

Esta actitud de confianza está ya presente en las religiones más antiguas, como la egipcia. Ofrece un ejemplo particularmente significativo un elocuente fragmento de uno de los himnos de Amun de Leida: «Él tiene ojos y oídos y vista por todas partes para aquel al que ha tomado cariño. Él escucha las oraciones de aquel que lo llama. Él llega en un instante desde lejos hasta donde se halle aquel que lo invoca»⁷.

Con el mismo tono de confianza en un misterio auxiliador comienza el Corán, el escrito sagrado de los musulmanes, y también la liturgia musulmana: «En nombre del Dios misericordioso y benigno» o, según otra versión, «En el nombre de Dios, clemente y misericordioso». En algunos de los más antiguos pasajes coránicos queda admirablemente expresada esta confiada convicción en la solicitud de Dios hacia una criatura que es «suya».

«Tu Señor no te ha abandonado ni te odia
pues la otra vida será para ti más hermosa que la primera
y te dará a Dios, y te alegrarás por ello.
(Mas ya en esta vida te ha demostrado su gracia)
¿No te encontró huérfano y te dio amparo?
¿No te encontró errante y te dio el Camino?
¿No te encontró pobre y te dio abundancia de bienes?»⁸.

¿Y cómo no recordar, en el contexto de la religión de Israel, el estupendo texto profético de Oseas, que más tarde también asumió la tradición cristiana? Aquí el profeta proclama la actitud de confianza absoluta en la solicitud divina haciendo hablar así al Señor de Israel:

«Cuando Israel era niño, / yo le amé, / y de Egipto llamé a mi hijo. / Cuanto más los llamaba, / más se alejaban de mí: / a los Baales sacrificaban, / y a los ídolos ofrecían incienso. / Yo enseñé a Efraim a caminar, / tomándole por los brazos, / pero ellos no conocieron / que yo cuidaba de ellos. / Con cuerdas humanas los atraía, / con lazos de amor, / y era para ellos / como los que alzan a un niño contra su mejilla, / me inclinaba hacia él / y le daba de comer»⁹.

Quisiera concluir esta breve reflexión sobre la creatividad religiosa tomando en consideración la dignidad de este esfuerzo del hombre. Todo ser humano siente una inevitable exigencia de buscar cuál es el sentido último, definitivo, absoluto de su propia y puntual contingencia. Toda construcción religiosa refleja el hecho de que cada uno hace el esfuerzo que puede, y es precisamente esto lo que todas las realizaciones religiosas tienen en común de válido: el intento. Lo que tienen de diferente es su modo de expresión, que depende de muchos factores, pero dichas variantes no mellan el valor mencionado.

2. Un abanico de hipótesis

1) Al darse cuenta de la existencia de muchas religiones, el hombre consciente podría tener la impresión de que, para estar seguro del acierto de su propia elección, debiera comenzar por estudiarlas todas, compararlas entre sí y escoger. De hecho se pregunta: «¿Cómo hacer para definir y reconocer el valor de una u otra construcción?», puesto que parecería lógico exigir su adhesión a la que se constatará como la mejor. Esta postura la ha vuelto oficial el racionalismo moderno y contemporáneo: sólo conociendo todas las religiones podría un individuo escoger la que en conciencia le parezca más oportuna o verdadera. Pero aquí se muestra el carácter abstracto de esta posición: no es un ideal, sino una utopía. Pues, en efecto, implicaría un trabajo prácticamente irrealizable¹⁰.

Esperar a conocer todas las religiones para después poder proceder a escoger la mejor es utópico, y lo que es utópico es falsamente ideal. El ideal es la dinámica en marcha de la naturaleza del hombre y a cada paso algo de él se cumple. La utopía está fuera de esta naturaleza; es un sueño superpuesto, a menudo pretexto para escapar o para forzar la realidad. La utopía es siempre violencia. Suponer que hay que conocer todas las religiones que la historia humana produce a fin de poder realizar una elección racionalmente honesta es un criterio cuyo carácter abstracto coincide con la imposibilidad de aplicarlo.

2) Podríamos entonces replegarnos al criterio de intentar conocer al menos las religiones más «importantes» o las más seguidas desde un punto de vista numérico, por ejemplo, el judaísmo, el cristianismo, el islam, el budismo. Pero este criterio resulta inevitablemente parcial. Así hubiera sido por ejemplo hace dos mil años en Roma, cuando escribían Tácito y Suetonio, y había en la Urbe un grupito de personas que tanto Tácito como Suetonio consideraban «una pequeña secta» de judíos vinculados «a un cierto Cristo»¹¹. Eran los cristianos, de modo que si yo hubiese vivido en esa época y en aquellos lugares y hubiese seguido el consejo de cierta opinión culta, tendría que haber pasado por alto ese minúsculo grupo de hombres y nunca habría descubierto que mi verdad, sin embargo, se hallaba precisamente allí. Si un criterio es verdadero debe ser aplicable en cualquier circunstancia.

3) Una última forma de la abstracta pretensión ilustrada es la idea sincretista: crear una especie de religión universal que poco a poco fuese tomando de todas las religiones lo mejor; siempre, por lo tanto, cambiante, una síntesis de lo mejor de la humanidad. Pero no se tiene en cuenta que lo mejor para uno puede no ser lo mejor para otro. Nos hallamos ante la clásica presunción de una sociedad en la cual el pueblo debiera estar sometido a la voluntad de un grupo de ilustrados. Es decir, si mi temperamento religioso me lleva a descubrir A y el de otro le lleva a B, y si una tercera persona quisiera crear un C formado por lo mejor de A y lo mejor de B, este C no tendría en ningún modo las características de universalidad requeridas, porque sería en todo caso una elección igual

de temperamental que A y B.

4) Parece más justa en cambio la solución empírica. El hombre nace en un determinado ámbito, en un determinado momento histórico; la religión que expresa su ambiente tiene grandes probabilidades de ser la expresión religiosa menos inadecuada a su temperamento. Por consiguiente, si realmente se quiere establecer una norma, no absoluta, sino de conveniencia, se tendría que decir: que cada hombre siga la religión de su tradición.

Puede ser que un encuentro en la vida haga resplandecer de improviso la presencia de un anuncio, de una doctrina, de una moral, de una emoción más adecuada para la propia razón ya madura, o para la historia del propio corazón. Entonces uno podrá «cambiar», «convertirse» (Newman observa que la «conversión» no es otra cosa que el descubrimiento más profundo y más auténtico de lo que antes ya se profesaba¹²).

Pero el consejo de vivir la religión de la tradición propia sigue siendo la indicación fundamental sin pretensiones.

Y en este sentido todas las religiones son «verdaderas». El único deber del hombre es el de la seriedad en su adhesión a ellas.

Capítulo Segundo

LA EXIGENCIA DE LA REVELACIÓN

Ante su destino, ante el sentido último de sí, el hombre imagina sus caminos proyectando sus propios recursos, pero, en la medida en que su pensamiento y su emoción sean serios, sufre el enigma último como tempestad de incertidumbre o como soledad desconcertada.

La única ayuda adecuada para la reconocida impotencia existencial del hombre no puede ser más que lo divino mismo, esa divinidad oculta, el misterio, que de alguna manera se implique con el esfuerzo del hombre iluminándolo y sosteniéndolo en su caminar.

Esto no puede ser más que una hipótesis perfectamente razonable —es decir, que corresponde al impulso y es coherente con la apertura de la naturaleza humana—, plenamente inscrita dentro de la gran categoría de la posibilidad. La razón no consigue decir nada sobre lo que el misterio puede o no puede hacer; precisamente para ser fiel a sí misma no puede excluir nada de lo que el misterio pueda emprender.

Si la razón pretendiera imponer una medida a lo divino, por ejemplo, si lo considerara imposibilitado para entrar de ningún modo en el juego del hombre y sostenerlo en su camino, si llegase a la negación de la revelación, sería la última y extrema forma de idolatría, el intento extremo que lleva a cabo la razón para imponer a Dios su propia imagen de Él. Antes de cualquier otra consideración, sería un gesto supremo de irracionalidad.

El presentimiento o la afirmación de esa hipótesis de ayuda para el hombre está en el corazón del arte más grande de todos los lugares y de todos los tiempos. Desde Platón a Leopardi se puede leer el grito de la razón que se lanza hacia esta hipótesis, brotando en diferentes grados: ¡tan racional es, tan propia de nuestra naturaleza!

1. Algún ejemplo

Veamos ahora algún ejemplo de cómo la exigencia y la pretensión de una revelación pueden articularse en la historia religiosa de la humanidad. De hecho, la exigencia de una revelación está implícita en la espera de una respuesta adecuada por parte de ese sentido de la vida que el hombre no puede atrapar ni por el conocimiento teórico ni por la competencia de sus fuerzas.

Vamos a encaminarnos por un recorrido veloz de testimonios sintéticos de grandes

estudiosos, con el único fin de documentar en qué medida la exigencia de que el misterio corresponda a la pregunta humana última se experimenta como un manifestarse del misterio mismo, un hacerse presente suyo en el fatigoso caminar del hombre.

a) La primera observación es de orden cognoscitivo. El hombre siempre ha expresado en su historia la convicción de poder ser iluminado sobre lo «totalmente distinto» a él, sobre el Ignoto, en la medida en que éste quiera verdaderamente *manifestarse* en la realidad. «El hombre —observa Julien Ries— conoce lo sagrado porque lo sagrado se manifiesta. Una hierofanía es una manifestación de lo sagrado, es decir, un acto misterioso por el cual el ‘totalmente otro’ se manifiesta en un objeto o en un ser de este mundo profano»¹.

El hombre, de este modo, ha multiplicado los *lugares* ideales, los lugares «sagrados» de estas manifestaciones².

Así el *símbolo* y el *mito* se han vivido en la historia del hombre como los grandes instrumentos por excelencia cognoscitivos y reveladores del misterio, medios para superar lo efímero y sumergirse en lo que está destinado a durar. Como observa Eliade, «para el mundo arcaico el mito es real porque refiere las manifestaciones de la verdadera realidad: lo *sagrado*»³. «El mito —según la definición de Ries— es una historia verdadera, sagrada y ejemplar, que tiene un sentido específico y comporta una repetición, lo que desemboca en una tradición. [...] los mitos tienen como función despertar y mantener la conciencia de un mundo distinto del mundo profano, el mundo divino»⁴. Forma parte de los más nobles esfuerzos humanos superar la apariencia y la contingencia, para intentar alcanzar la vida en su aspecto más incorruptible, original y misterioso. «El simbolismo religioso, aprehendido en la existencia y en la vida del *homo religiosus*, tiene una función de revelación. [...] Los símbolos religiosos que tocan las estructuras de la vida, revelan una vida que trasciende la dimensión natural y humana»⁵.

b) La segunda observación, ya implícita en la primera, se refiere al hecho de que el hombre siempre ha reconocido, además del conducto de las realidades cósmicas y naturales para su contacto con lo divino, la constante necesidad del conducto de otros hombres⁶.

Es notable el ejemplo de una antigua forma de chamanismo chino, el wuismo. Los Wu tenían la característica de poder entrar «personalmente en estrecho contacto con divinidades y espíritus»⁷. Impresiona un fragmento poético que describe un encuentro con la divinidad. Dice la mujer Wu:

«Con grandes ímpetus desciende mi dios. ¡Oh, aquí está!
¡Todo luz y esplendor, tan claro y sin límites!».

Y, tras el rito de hospitalidad, cuando el dios se va y la mujer lo ve desaparecer, éste es

su lamento:

«Mas grande es el deseo de dios, hondo mi suspiro.
Afligido está mi corazón y cansado de tristeza»⁸.

En esta espera de revelación se advierte un ansia, una turbación que nace de la intuición de que en ese encuentro se está restableciendo una relación perdida. «A lo largo de toda la historia china reaparece lo que podríamos llamar la nostalgia del paraíso, es decir, el deseo de restaurar, mediante el éxtasis, una «situación primordial», representada por una unidad/totalidad original (*huen-tuen*) o el tiempo en que era posible comunicar directamente con los dioses»⁹.

Naturalmente la historia humana ha visto otras muchas versiones de esta especialización en lo sagrado, o mejor, de esta tendencia de los hombres a confiarse a otros hombres para relacionarse con lo divino.

Hay una versión del fenómeno más estrictamente política. Un ejemplo nos llega del Tíbet: «La función del rey era fundamental en la religión tradicional. La naturaleza divina del soberano se manifestaba a través de su ‘resplandor’ y de sus poderes mágicos. Los primeros reyes permanecían en la tierra únicamente de día; por la noche regresaban al cielo. No conocían la muerte propiamente dicha, sino que en un determinado momento ascendían definitivamente al cielo por su cuerda mágica, *mu* (o *dmu*) [...], cuerda que en el pensamiento religioso tibetano [...] cumple una función cosmológica: unir la tierra con el cielo a modo de un *axis mundi*»¹⁰.

c) En el contexto de las religiones de la antigua Grecia, tan lejana de toda esperanza de relación con lo divino, la experiencia dionisiaca es significativa de la profundidad casi perturbadora del deseo humano de una revelación¹¹.

Por otra parte, en la época imperial romana, «una época aterrorizada por la omnipotencia del destino», resuena en los escritos del hermetismo popular el incesante testimonio de que la presencia del Dios respondería a la íntima sed humana de conocimiento y de dominio de la naturaleza para obtener una vida mejor: «Puesto que se trata de descubrir toda una trama de simpatías que la naturaleza mantiene en secreto, ¿cómo penetrar ese secreto si no lo revela un dios?»¹².

d) Lo que los iniciadores de religiones tienen en común es la certeza de ser portadores de una esencial revelación del dios.

Dice Eliade hablando de la religión irania: «Zaratustra declara haber ‘reconocido’ a Ahura Mazda ‘con el pensamiento’, ‘como el primero y el último’ (Yasna, 31: 8), es decir, como principio y fin». Él «recibe la revelación de la nueva religión directamente de Ahura Mazda. Al aceptarla imita el acto primordial del Señor: elige el Bien (Yasna,

32: 2). Y no exige nada más a sus fieles»¹³. «Zaratustra interroga a su Señor [...] y sus preguntas relativas a la Creación se suceden a un ritmo cada vez más rápido. Pero quiere saber también de qué modo su alma, ‘cuando alcance el Bien, se colmará de alegría’ y ‘cómo nos liberaremos del mal’»¹⁴. Eternas preguntas cuyo ritmo se acelerará a lo largo del tiempo, y de las que el hombre siempre ha esperado la respuesta por parte del Origen misterioso de todo.

Diferente es el clima de los textos del Corán, pero idéntica a todas las ya citadas brevemente es la afirmación de que a un hombre, elegido por Dios, le es dada la revelación que le permitirá, a él y a la humanidad, conocerlo mejor y vivir de forma más adecuada a la dignidad humana. El Corán describe los modos de la revelación: «Dios no puede hablar a ningún hombre más que por Revelación, o tras un velo, o envía un Mensajero que le revele con Su permiso lo que Él quiere»¹⁵. Y diferentes son las circunstancias y las representaciones a través de las cuales esta actividad revelante de Dios alcanza a su elegido¹⁶.

En la experiencia del fundador del maniqueísmo, Mani, encontramos también la seguridad de haber realizado una gran religión universal, según lo que había aprendido de las revelaciones recibidas a las edades de 12 y 24 años, cuando «un ángel le comunicó los mensajes del ‘Rey del Paraíso de la luz’ (el Dios supremo y bueno del maniqueísmo)», dándole esta certeza: «Como un río se junta con otro río para formar una corriente poderosa, así se han conjugado los viejos libros en mis Escrituras y todos han llegado a formar una gran Sabiduría, tal como no la hubo en las generaciones precedentes»¹⁷. Pero el fundador es consciente de haber hecho algo que le llega de lo alto. Así lo expresa en un tempestuoso coloquio con su rey: «Cuando Mani proclama el carácter divino de su misión, Bahram exclama: ‘¿Por qué te ha sido hecha esta revelación a ti en vez de a Nos, que somos los dueños del país?’. Mani sólo puede responder: ‘Tal es la voluntad de Dios’»¹⁸.

e) Citamos en último lugar la certeza de la fe de Israel en su origen revelado, la más familiar al occidente cristiano. «La fe de Israel no se presenta como una proclamación de la trascendencia purísima de Dios mediante una colección de abstractos teoremas teológicos, pero tampoco se plantea —como en cambio sucede en la religión indígena cananea— como una celebración inmanentista de la divinidad, reducida a los mecanismos biológicos de la fecundidad sexual y de los ritmos de las estaciones. El ‘credo’ de Israel, declarado en Dt 26,4-9; Jos 24,1-13; Sal 136, escoge por su parte la historia y el tiempo como ámbito privilegiado dentro del cual se revela Dios. Él, por tanto, permanece trascendente, pero confía su presencia y su palabra a la realidad que en mayor grado es inherente al hombre, la historia»¹⁹.

Esta concepción de un Dios que se revela en la historia implica la intuición de la posible continuidad de relaciones entre el hombre y Dios, que «el acontecimiento» concreta

como punto de arranque, estímulo, enseñanza. «La fe de Israel ha sido siempre una relación con un acontecimiento, con un autotestimonio divino en la historia»²⁰.

Tal continuidad arrastra consigo los acontecimientos de todo un pueblo. «Vemos a este pueblo perennemente impelido, movido, formado, transformado, aniquilado y resurgente por obra de la palabra de Dios pronunciada siempre de nuevo»²¹.

Podríamos decir con un estudioso del Antiguo Testamento: «En síntesis, Yahvé y el hombre siempre están en relación, pero esta relación es anterior y preparatoria a la revelación propiamente dicha; parece una condición del encuentro perfecto»²².

2. Ante una pretensión inimaginable

Hemos visto en el capítulo anterior que, en el noble esfuerzo racional, moral y estético que expresan, todas las religiones son verdaderas y que el hombre, inducido por las exigencias de su humanidad, *tiene* que realizar este esfuerzo y tener por tanto una religión.

Después hemos visto que la exigencia de una revelación se halla en la raíz de sus intentos y que esto vale para las más diversas experiencias religiosas.

En la libertad y pluralidad de formas de todos estos intentos y mensajes, si hay un delito que una religión puede cometer es el de decir «yo soy *la* religión, el único camino».

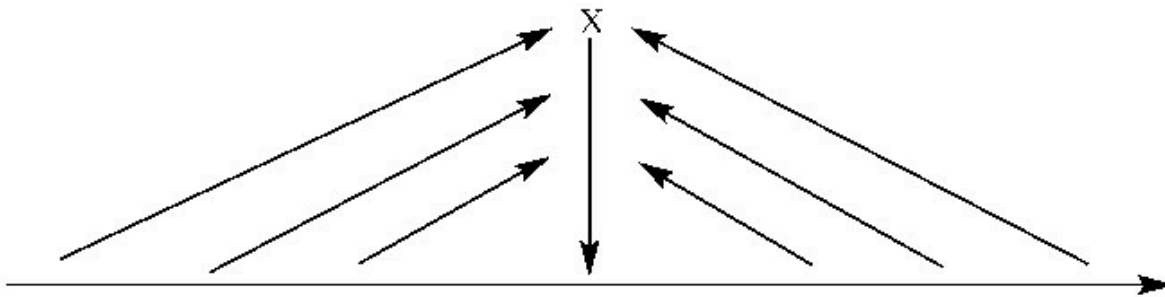
Es exactamente lo que pretende el cristianismo. Sería delito en cuanto que resultaría una imposición moral de la propia expresión a los demás.

En consecuencia, no es injusto sentir repugnancia ante tal afirmación; lo injusto sería no preguntarse el porqué de dicha afirmación, el motivo de esta gran pretensión.

Capítulo Tercero

EL ENIGMA COMO HECHO EN LA TRAYECTORIA HUMANA

Pretender una revelación es lo que resume la situación del espíritu humano al concebir y establecer su relación con lo divino, según una alternativa que expresa el siguiente esquema:



La línea horizontal representa la trayectoria de la historia humana sobre la que se cierne la presencia de una X; destino, hado, *quid* último, misterio, «Dios».

En cada momento de su trayectoria histórica, la humanidad ha intentado, teórica o prácticamente, entender la relación que existía entre su propia realidad contingente, el punto efímero que representa, y su sentido último; ha intentado imaginar y vivir un vínculo entre lo efímero que le es propio y lo eterno. Supongamos ahora que el enigma de la X, la presencia enigmática que se cierne sobre el horizonte, sin la cual la razón no podría ser razón, puesto que es la afirmación del significado último, penetrara en el tejido de la historia, entrase en el flujo del tiempo y del espacio y, con una fuerza expresiva inimaginable, se encarnase en un «Hecho» entre nosotros. Pero, en esta hipótesis, ¿qué significa «encarnarse»? Significa suponer que esa X misteriosa se haya convertido en un fenómeno, un hecho normal registrable en la trayectoria histórica y que actúa sobre ella.

Esta suposición correspondería a la exigencia de la revelación. Sería irracional excluir la posibilidad de que el misterio que hace las cosas llegue a implicarse en la trayectoria histórica, comprometiéndose directa y personalmente con el hombre; ya hemos visto cómo por nuestra naturaleza no podemos poner límites al misterio.

Por tanto, dada la posibilidad del hecho y la racionalidad de la hipótesis, ¿qué nos queda por hacer ante ella? Lo único que queda por hacer es preguntarse: ¿ha *sucedido* o no?

Si hubiese sucedido, este camino sería el único, no porque los demás fueran falsos, sino

porque lo habría trazado Dios; históricamente el misterio se habría presentado como un hecho al que nadie, sería y realmente puesto ante él, podría sustraerse sin renegar de su mismo camino. Al aceptar y recorrer este camino trazado por Dios, el hombre podrá darse cuenta de que, en comparación con los demás, éste se muestra más humano como síntesis, más completo en la valoración de los factores en juego. Siguiendo este camino excepcional, yo, a priori, tendría que entender también mejor los demás caminos a medida que los fuera conociendo; adquiriría así la capacidad de captar todo lo que de bueno tienen también las otras vías, y sería una experiencia valorizadora, amplia, abierta, repleta de magnanimidad. Se trataría de una experiencia capaz de abrazar la totalidad de los valores, «católica», en su sentido etimológico: entera, universal. Dice un documento del concilio Vaticano II: «La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres [...]. Por consiguiente exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristianas, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales así como los valores socioculturales que en ellos existen»¹.

La hipótesis de que el misterio que se cierne más allá del horizonte de cualquier paso humano haya roto la línea de lo arcano y haya penetrado en el camino de esos pasos, nos coloca ante un cambio radical que diferencia esta modalidad «religiosa» de cualquier otro intento del hombre por relacionarse con lo ignoto. Pero tomar seriamente en consideración que esta hipótesis sea verdadera no puede eliminar nada de una atenta capacidad de simpatía hacia toda búsqueda humana.

1. Un cambio radical de método religioso

En la hipótesis de que el misterio haya penetrado en la existencia del hombre hablándole en términos humanos, la relación hombre-destino ya no se basará en el esfuerzo humano, entendido como construcción e imaginación, como estudio dirigido a una cosa lejana, enigmática, como tensión de espera hacia algo ausente. Será, en cambio, dar con alguien presente. Si Dios hubiese manifestado en la historia humana una voluntad particular, hubiese marcado un camino para alcanzarle, el problema central religioso ya no sería el intento, en todo caso expresivo de la gran dignidad del hombre, de «fingirse» a Dios; todo el problema se centraría en el puro gesto de la libertad: que acepte o rechace. En esto consiste el cambio radical. Ya no es central el esfuerzo de una inteligencia y de una voluntad constructiva, de una laboriosa fantasía, de una complicada moral, sino la sencillez de un reconocimiento; una actitud análoga a la de quien, al ver llegar a un amigo, le identifica entre los demás y le saluda. La metodología religiosa perdería, en esta hipótesis, todas sus características inquietantes de remisión enigmática a algo lejano, y coincidiría con la dinámica de una experiencia, la experiencia de algo presente, la

experiencia de un encuentro.

Hay que señalar cómo el primer método favorece al inteligente, al culto, al afortunado, al poderoso; con el segundo método resulta en cambio favorecido el pobre, el hombre común. El dar con una persona presente es una evidencia fácil para el niño y para el adulto. En la dinámica reveladora de esta hipótesis el principal acento no cae ya sobre la genialidad y la capacidad de iniciativa, sino sobre la sencillez y el amor. Amor que representa la única y verdadera dependencia del hombre, la afirmación del Otro como consistencia de nosotros mismos, elección suprema de la libertad.

De todos modos, en semejante hipótesis la afirmación del carácter único del camino que se deriva de ella ya no sería expresión de una presunción, sino obediencia a un hecho, al Hecho decisivo del tiempo.

Sólo se puede huir de una manera: negando la posibilidad misma de este Hecho. Este delito contra la suprema categoría de la razón, la categoría de la posibilidad, era lo que estigmatizaba el frailecillo de Graham Greene ante el odio creciente del «librepensador», cuando en *El fin de la aventura* mostraba la profunda contradicción de éste diciéndole que le parecía más libre pensamiento admitir todas las posibilidades que descartar alguna².

2. Una hipótesis que ya no es sólo hipótesis

Hemos visto que esta hipótesis es posible y que, si fuese cierta, revolucionaría la metodología religiosa; ahora debemos reconocer que ha sido y es considerada cierta en la historia del hombre. El anuncio cristiano dice: «Sí, esto ha sucedido».

Imaginemos el mundo como una inmensa llanura, en la que innumerables grupos humanos se afanan bajo la dirección de sus ingenieros y arquitectos, con proyectos de formas dispares, en construir puentes de mil arcos que sirvan de enlace entre la tierra y el cielo, entre el lugar efímero de su morada y la «estrella» del destino. La llanura está atestada de un sinfín de obras en las que se desarrolla un febril trabajo. En un determinado momento llega un hombre, abarca con la mirada todo ese intenso trabajo de construcción y, llegado un punto, grita: «¡Parad!». Poco a poco, empezando por los que se hallan más cerca, todos van suspendiendo el trabajo y le miran. Él dice: «Sois grandes, y nobles; vuestro esfuerzo es sublime, pero triste, porque no es posible que consigáis construir el camino que una vuestra tierra con el misterio último. Abandonad vuestros proyectos, soltad vuestras herramientas; el destino se ha apiadado de vosotros. Seguidme, el puente lo construiré yo; de hecho, yo soy el destino».

Intentemos imaginar la reacción de toda esa gente ante semejantes afirmaciones. En primer lugar los arquitectos, los maestros de obra, los mejores oficiales instintivamente se encontrarán diciendo a sus obreros: «No detengáis el trabajo; ánimo, volvamos a la

obra. ¿No os dais cuenta de que este hombre es un loco?». «Ciertamente, está loco», respondería como un eco la gente. «Se ve que está loco», comentarían reemprendiendo el trabajo según la orden de sus jefes. Solamente algunos no apartan de él la mirada, están hondamente impresionados; no obedecen como la masa a sus jefes, se acercan a él y le siguen.

Bien, esta forma fantástica resume lo que ha sucedido en la historia, lo que sucede en la historia todavía.

Llegados a este punto, ya no nos hallamos ante un problema de orden teórico (filosófico o moral), sino ante un problema histórico. La primera pregunta a la que debemos respondernos no es: «¿Es razonable o justo lo que dice el anuncio cristiano?», sino: «¿Es cierto que ha sucedido o no?», «¿es cierto que Dios ha intervenido?».

Querría indicar, aunque queda implícito en todo lo dicho hasta ahora, la diferencia de método que requiere afrontar la «nueva» pregunta. Dicha diferencia se puede enunciar así: mientras que el descubrimiento de la existencia de un *quid* misterioso, del dios, el hombre puede y debe lograrlo a través de una percepción analítica de la experiencia que hace de lo real (y hemos visto cómo la historia puede documentar con creces que es así como se logra normalmente), el problema del que ahora estamos hablando, al ser un hecho histórico, no puede ser comprobado con la reflexión analítica sobre la estructura de la propia relación con lo real. Es un hecho que ha acaecido en el tiempo o no: o es o no es, o se ha verificado o no se ha verificado. O es efectivamente un acontecimiento surgido en la existencia del hombre dentro de la historia, y requiere por lo tanto la constatación de todo suceso, o queda como una idea. Ante esta hipótesis el método no es otro que el del registro histórico de un hecho objetivo.

La pregunta «¿Es cierto que Dios ha intervenido en la historia?» se ve entonces reducida sobre todo a referirse a esa pretensión sin parangón posible que constituye el contenido de un mensaje muy claro; se ve obligada a convertirse en esta otra pregunta: «¿Quién es Jesús?». El cristianismo surge como respuesta a esta pregunta.

3. Un problema que debe ser resuelto

Dice Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*: «La fe se reduce a este problema angustioso: un hombre culto, un europeo de nuestros días, ¿puede creer, realmente creer, en la divinidad del hijo de Dios, Jesucristo?». En dicha pregunta se juega hoy la cuestión religiosa; en cualquier caso, para cualquier individuo a quien alcance esta noticia, el simple hecho de que haya incluso sólo un hombre que afirme: «Dios se ha hecho hombre» plantea un problema radical e ineliminable para la vida religiosa de la humanidad.

Escribe Kierkegaard en su *Diario*: «La forma más baja del escándalo, humanamente

hablando, es dejar sin solución todo el problema en torno a Cristo. La verdad es que se ha olvidado por completo el imperativo cristiano: tú debes. Que el cristianismo te haya sido anunciado significa que tú *debes* tomar una postura ante Cristo. Él, o el hecho de que Él exista, o el hecho de que haya existido, es la decisión clave de toda la existencia». Hay ciertas llamadas que, por su radicalidad, cuando un hombre las ha percibido, si actúa como un hombre, no pueden ser eliminadas, censuradas. El hombre está obligado a decir sí, o a decir no. El hombre no puede desinteresarse ante el hecho de haberle llegado la noticia de que un hombre haya declarado: «Yo soy Dios»; tendrá que intentar alcanzar el convencimiento de que la noticia es verdadera o que es falsa. Un hombre no puede aceptar pasivamente que se le aleje o distraiga de un problema de este tipo; en este sentido emplea Kierkegaard la palabra «escándalo», según su auténtica etimología griega, en la que «skándalon» significa impedimento. Se impediría a sí mismo ser hombre todo aquel que permitiese que inmediatamente o poco a poco se le apartase de la posibilidad de formarse una opinión personal sobre el problema de Cristo. Como inciso, quisiera resaltar que podemos estar convencidos de que vivimos como cristianos, formando parte de lo que llamaría la «tropa cristiana», sin que este problema haya sido realmente resuelto por la propia persona, sin que ésta haya sido liberada de ese impedimento.

Un hecho tiene algo de inevitable. En la medida en que el hecho tiene un contenido importante, eludirlo, con la persistente e irracional distracción de la que el hombre es paradójicamente capaz, deforma gravemente la personalidad humana. Si uno estuviese conduciendo un pequeño camión a lo largo de una carretera de dos metros de anchura y de repente encontrara el camino bloqueado por un desprendimiento, no podría seguir adelante, tendría que detenerse a resolver la situación. El conductor se hallaría ante lo que Kierkegaard llamaba en el fragmento citado un «debe», un imperativo, un problema que es necesario resolver.

Pues bien, el imperativo cristiano consiste en que el contenido de su mensaje se plantea como hecho. Nunca se subrayará esto suficientemente. Una insidiosa deslealtad cultural ha hecho posible, en parte por la ambigüedad y la fragilidad de los cristianos, la difusión de una vaga idea del cristianismo como discurso, doctrina y, por consiguiente, incluso fábula o moraleja. No: es ante todo un hecho, un acontecimiento, un hombre que ha entrado en la categoría de los hombres.

Sin embargo, el imperativo también afecta a otra flexión del hecho: la llegada de ese hombre constituye una noticia transmitida hasta hoy; hasta hoy ese evento ha sido proclamado, anunciado, como el evento de una Presencia. El que un hombre haya dicho: «Yo soy Dios» y que esto sea relatado como un hecho presente es algo que requiere avasalladoramente una toma de posición personal. Se puede sonreír al respecto, se puede decidir no hacer caso; significaría con todo que se ha querido resolver el problema negativamente, que no se ha querido tomar nota del hecho de que nos hallamos ante una propuesta cuyos términos son de tal magnitud que ninguna imaginación humana podrá

esbozar jamás algo más grande.

He aquí por qué tan a menudo la sociedad no quiere saber nada de este anuncio, por qué quiere confinarlo en las iglesias, en las conciencias. Lo que molesta es precisamente percibir las enormes proporciones de los términos del problema: constatar o no constatar que Él haya o no existido, o mejor, que Él *exista* o que *haya existido* es la mayor decisión de la existencia. Ninguna otra opción que la sociedad pueda proponer o el hombre imaginar como importante tiene este valor. Y esto suena a imposición; afirmar el contenido cristiano parece despotismo. Pero ¿es despotismo dar a conocer algo que ha acaecido, por muy grande que pueda ser?

4. Un problema de hecho

Es necesario tener bien presente que el problema se refiere a una cuestión de hecho. Resulta amargo, desde el punto de vista de la razón, que todo se date a partir del nacimiento de Cristo y que muchos nunca se hayan preguntado en qué consiste históricamente el problema de Cristo. No es un problema de pareceres, de gustos, ni siquiera se trata de un problema de análisis del ánimo religioso. Una indagación sobre el sentido religioso no lleva a entender si el cristianismo nos transmite una noticia verdadera o falsa. Ya he enunciado esta posición en el primer volumen de este curso³: el método lo impone el objeto, no lo fija el sujeto. El sentido religioso es un fenómeno de la persona; por eso ya hemos aclarado cómo el método para abordarlo —y esta aproximación es algo que se ha de renovar siempre— es reflexionar sobre nosotros mismos. Sin embargo, el que Cristo haya dicho o no que es Dios, el que sea o no sea Dios, y el que todavía hoy llegue o no llegue a nosotros, es un problema histórico; por eso el método para resolverlo ha de ser el que le corresponde, y el que corresponde a la gravedad del problema.

Respecto a esto quisiera hacer un breve inciso. A veces se oyen expresiones de este tipo: «Los cristianos tienen a Cristo, así como los budistas tienen a Buda o los musulmanes tienen a Mahoma». Es evidente que frases de este tipo son fruto de la ignorancia. Sin embargo es necesario caer en la cuenta, aunque sea brevemente, de ello.

El anuncio cristiano es que un hombre que comía, caminaba, que llevaba a cabo normalmente su existencia humana, ha dicho: «Yo soy vuestro destino», «Yo soy Aquel de quien todo el Cosmos está hecho». Objetivamente, es el único caso de la historia en que un hombre se ha, no ya «divinizado» genéricamente, sino identificado sustancialmente con Dios. Desde el punto de vista de la historia del sentimiento religioso de la humanidad debe observarse que, cuanto mayor ha sido la genialidad religiosa de un hombre, más ha percibido y experimentado su distancia de Dios, la supremacía de Dios, la desproporción entre Dios y el ser humano. La experiencia religiosa es precisamente la vivencia de la conciencia de la pequeñez del hombre, de la inconmensurabilidad del misterio. Se cuenta que san Francisco fue sorprendido en los bosques de la Verna, a

gatas, con el rostro hundido en los matorrales, mientras repetía: «¿Quién eres tú? ¿Quién soy yo?»⁴, estableciendo de esa manera la diferencia abismal entre los dos polos, el hombre y Dios, que crean la fascinación del sentimiento religioso. Cuanto más profundo es este sentimiento, cuanto más se asemeja al rayo que estalla poderoso, luminoso y abrasador, tanto más siente el hombre la diferencia de potencial entre los dos polos. Cuanto más genio religioso tiene un hombre, menos tentación siente de identificarse con lo divino. El hombre puede, efectivamente, actuar «fingiéndose» dios, pero teóricamente es imposible concebir tal identificación. Estructuralmente, el hombre no puede identificar su evidente parcialidad con el todo, excepto en el caso de una clamorosa y manifiesta patología. El dinamismo normal de la inteligencia está incapacitado para esta tentación, porque una tentación, para subsistir, debe tener como punto de partida cierta verosimilitud, una apariencia de posibilidad. Y que el hombre realmente se conciba Dios carece de verosimilitud, de toda apariencia de posibilidad.

Capítulo Cuarto

CÓMO SURGIÓ EL PROBLEMA EN LA HISTORIA

Hay un hecho en la historia que pretende ser precisamente la realización de la hipótesis planteada: que el misterio haya entrado en la trayectoria histórica como un factor de ésta, es decir, como factor terreno, humano.

Hemos visto que la genialidad religiosa es tanto más auténtica cuanto más lejos está de semejante pretensión. Ahora, en cambio, nos hallamos ante un fenómeno religioso que se basa justamente en esta pretensión.

Nos acercaremos primeramente a lo que se nos ha transmitido como puro y simple registro del dato, y posteriormente abordaremos más de cerca el contenido de su pretensión.

1. El hecho como criterio

Disponemos de un documento histórico que ha llegado hasta nosotros y que nos muestra cómo surgió por primera vez el problema: los Evangelios. La naturaleza de este documento ha planteado algunos problemas a la investigación histórica. Antes de adentrarnos en el puro registro de los hechos tal como nos han llegado, comencemos con algunas observaciones.

a) Empecemos aclarando lo que los Evangelios *no* son; de este modo evitaremos emplear, al abordarlos, un método inadecuado al objeto, ya que, como hemos demostrado y recordado insistentemente, no se puede conocer un objeto si no es a través del método que dicho objeto exige para ser abordado¹.

Los Evangelios no son, como se ha documentado abundantemente, «relatos taquigráficos»² de lo que Jesús hacía y decía, y no quieren ni pueden ser «reportajes o actas históricas»³ de sus discursos.

He aquí cómo define el documento conciliar *Dei Verbum* la actividad de los evangelistas: «Los Apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y hecho, con aquel mayor conocimiento de que ellos gozaban, ilustrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o desarrollándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo, en fin, la forma de

anuncio, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús»⁴.

De esta manera, quedamos advertidos de que no nos hallamos frente a todos los hechos acaecidos, pero sí ciertamente ante unos hechos acaecidos, que nos han sido entregados por el recuerdo de testigos movidos por la urgencia y el imperativo de dar a conocer su alcance a cada individuo y a toda la humanidad.

Si a mí, por ejemplo, me hubiesen robado un coche nuevo, deseado durante mucho tiempo y comprado con sacrificio, y más tarde lo hubiesen encontrado, podría enterarme de ello de dos maneras diferentes. Me podrían citar en la jefatura de policía para ponerme al corriente de un informe de unos guardias que señala la presencia, en una calle bien identificada, de un coche abandonado, sin neumáticos y sin matrícula, pero que corresponde exactamente a la descripción que facilité en la denuncia; o bien, podría recibir la llamada excitada de un amigo que afirma haber visto mi coche en una calle lateral cuyo nombre no sabe al pasar en autobús por allí, pero que está seguro de poder volver a encontrar. Ciertamente no se detiene a describir el coche, pero sostiene estar completamente seguro de que se trataba precisamente de mi coche. E iríamos a ver. Ambos modos de recibir la noticia son razonablemente dignos de consideración; lo que cambia es el método de comprobación.

b) Nos hallamos, pues, ante un documento vinculado, como otros, con la *memoria* y, de modo original, con la intención de un *anuncio*; la forma del documento viene dada por esta intención. Su valor histórico podrá ser captado siempre que no se desconozca lo que le caracteriza: que en él se quiere relatar el recuerdo de un hecho excepcional transmitido por alguien que considera vital darlo a conocer a otros⁵.

Aclarado así que no nos hallamos ante una relación taquigráfica, un acta, una redacción movida por la preocupación de cumplir una función de crónica en sentido estricto, para comprender debemos entonces encarar el dato tal como se nos muestra: como *memoria* y *anuncio*. Hay que abordarlo globalmente y preguntarse: «¿Es plausible? ¿Es convincente?». Cualquier otro método evitaría el dato tal como hoy nos llega y, por consiguiente, se aplicaría a un objeto en el fondo inexistente⁶.

La pretensión de Jesús es el único hecho con el que resulta interesante tomar contacto, el único hecho constrictivo para la inteligencia del hombre y que exige imperativamente una solución. Por tanto, no deberíamos correr el riesgo de pasarlo por alto, sino que hay que ponerse en las mejores condiciones para lograr una convicción al respecto⁷.

Ahora bien, la convicción nace siempre de algo que se «demuestra». Pero, como ya hubo ocasión de decir⁸, para las cosas más importantes de la vida semejante demostrabilidad nunca es de tipo matemático o dialéctico: este tipo de demostración sirve más bien para creaciones o convenciones nuestras. La demostración de la que estamos hablando se nos

brinda en el encuentro evidente con un hecho, al entrar en contacto con un acontecimiento.

Llegados a este punto hay que recordar que no podrá producirse ningún contacto si no estamos dispuestos a dejarnos provocar por la totalidad de ese hecho. El precio que se paga por querer evitarla —buscando sólo una parte, o estando dispuestos a dejarse convencer más bien sólo por un tipo que por otro tipo de elementos— nos conduciría inevitablemente a perder de vista el hecho de que sólo la grandiosidad de esa inaudita pretensión hace interesante la búsqueda, y que dicha grandiosidad sólo se puede buscar en la globalidad del hecho. «Si de antemano se practican cortes o reducciones en el Evangelio —observa von Balthasar—, ya no se respeta el fenómeno en su integridad y deviene incomprensible. [...] cuando se suprimen partes esenciales, la imagen es tan pobre (el Jesús histórico de Renan o de Harnack, y también de Bultmann), que desde lejos aparece ya como una invención profesional y, en cualquier caso, no puede explicar cómo un núcleo tan endeble ha podido convertirse en una forma tan robusta, vigorosa y acabada como es el Cristo de los Evangelios»⁹.

Es pues necesario estar dispuestos a que nos provoque la totalidad del hecho, que no consiste en el inventario completo de sus factores. Éste es el punto central del documento conciliar sobre la Revelación ya citado, comentando el cual de Lubac observa: «Ahora bien, también para el Concilio, el objeto de la Revelación es Dios mismo; pero este Dios vivo ha intervenido en la historia de los hombres, y en ella nos ha dado unos testigos, y todos estos testigos nos remiten al Testigo por excelencia, a ese Testigo verdadero y fiel, que es su Palabra encarnada. El objeto primero de mi fe no consiste en una lista de *verdades*, inteligibles o no [...]. El que este objeto sea para mí, en el sentido etimológico del término, *incomprensible* —¿y cómo podría desear que lo fuera?—, el que no pueda circunscribirlo como haría con una creación de mi espíritu, deriva del hecho de que [...] se trata del abrazo de una Persona diva. [...] esto es lo esencial, el objeto revelado no se concibe como una serie de proposiciones [...] sino que se le reconoce en su unidad original como el misterio de Cristo, la realidad de un ser personal y vivo»¹⁰.

El relato que estamos a punto de abordar tiene como finalidad recorrer las etapas de un encuentro acaecido con el portador y el objeto de la más extraordinaria pretensión reveladora de la historia humana. Advierte de Lubac: «Es imposible disociarle de su Evangelio. [...] Periódicamente los hombres lo intentan; es querer dividir lo indivisible. Es traicionar el único Evangelio, que es, como dicen las primeras palabras de san Marcos, *la buena nueva de Jesucristo, hijo de Dios* (Mc 1,1)»¹¹. Como observaba el padre Rousselot: «El cristianismo se basa en un hecho, el hecho de Jesús, la vida terrena de Jesús. Y los cristianos son, también hoy, quienes creen que Jesús aún vive. Ésta es la originalidad fundamental de la religión cristiana»¹².

Un hecho es un criterio al alcance de cualquiera. Un hecho se puede conocer, con un hecho se puede uno tropezar, siempre que se esté en condiciones de verlo. ¿Cómo aferrar entonces el hecho de Cristo para poder valorar su pretensión? Comenzando a recorrer la memoria y el anuncio que hacen de Él aquellos que ya han sido cautivados por Él.

2. Un requisito de método

Antes de entrar en la trama viva del relato de los primeros que se encontraron con Él, es oportuno recordar de nuevo algunos puntos de método. El modo de situarse ante el testimonio de un encuentro tan excepcional como el encuentro con Cristo, constituye un problema que pone en juego emblemáticamente la adecuación o no de toda una actitud intelectual. El método —lo repetimos— describe la razonabilidad de la relación con el objeto y establece los motivos adecuados con que dar los pasos en el conocimiento del objeto¹³.

Ya hemos visto, además, que el objeto no consiste en una lista de proposiciones ni en la plausibilidad de una crónica, sino en la veracidad del testimonio referente a una persona viviente que pretendió, y ha sido la única, ser el destino del mundo, el misterio que ha entrado a formar parte de la historia.

Nos remitimos aquí a las dos observaciones que hicimos con respecto a la obtención de la certeza existencial.

a) Compartir y convivir

La primera observación se refiere a que yo soy más capaz de tener certeza respecto a otro cuanto más atento esté a su vida, es decir, cuanto más comparta su vida.

La necesaria sintonía con el objeto que se quiere llegar a conocer es una disposición viva que se construye con el tiempo, en la convivencia. Por ejemplo, en el Evangelio, quien pudo entender que había que tener confianza en aquel Hombre, es quien le siguió y compartió su vida, no la masa de gente que iba buscando la curación.

b) La comprensión de los indicios, camino de la certeza

La segunda observación remite al hecho de que, cuanto más potentemente uno es hombre, más capaz es de alcanzar certezas sobre el otro a partir de pocos indicios. Esto es precisamente el genio de lo humano. Lo subraya Rousselot en este hermoso texto: «Cuanto más ágil y penetrante es la inteligencia, tanto más basta un ligero indicio para inducir con certeza una conclusión. [...] Por esta razón una tradición indiscutible que se remonta al Evangelio mismo dedica alabanzas a aquellos que para creer no han necesitado prodigios. No son alabados por haber creído sin razón: ello no sería sino criticable. Pero se ven en ellos almas verdaderamente iluminadas y capaces, a partir de

un mínimo indicio, de captar una gran verdad»¹⁴.

Aunque el hombre dispone naturalmente de ella a un nivel fundamental para sobrevivir, esta capacidad de comprensión del mínimo indicio también necesita tiempo y espacio para evolucionar.

Éste es el don que la «pretensión de Jesús» exige para poder ser comprendida.

La multiplicación de los signos respecto a su persona conduce a la razonable conclusión de que me puedo fiar de Él.

En efecto, el hombre es capaz de fiarse porque intuye los motivos adecuados para creer en otro y para adherirse a lo que afirma. Si para el hombre la única razonabilidad estuviera en la evidencia inmediata o demostrada personalmente, ya no podría progresar, porque debería volver a realizar todos los procesos desde el principio, y su conocimiento se vería gravemente limitado. *«Es la inteligencia —dice Tresmontant— lo que Jesús constantemente invoca. Y la apremia. El reproche constante en su boca es: ¿No entendéis, no tenéis inteligencia? ¿Aún no creéis?», añade. La fe a la que insta nada tiene que ver con la credulidad. Esa fe es precisamente el acceso de la inteligencia a una verdad, el reconocimiento de esta verdad, el sí de la inteligencia convencida y no una renuncia a la inteligencia [...]. Creer en los Evangelios, éste es el descubrimiento, ésta es la comprensión de la verdad que se propone. Al muchacho a quien se le enseña a nadar se le explica que en virtud de las leyes naturales no debe tener miedo, que nadará con sólo realizar algunos movimientos muy sencillos. El muchacho tiene miedo, se pone rígido y no cree. Llega el momento en que experimenta que lo que se le ha dicho es posible: cree, nada. No se dirá que la fe, en este caso, se opone a la razón»*¹⁵.

El muchacho que aprende a nadar debe saber recordar, en el preciso instante en que le es necesario, que tiene razones válidas para fiarse de su instructor. Puede sucederle instintivamente, pero también puede no estar entrenado para hacerlo.

Hoy la inteligencia del hombre no está suficientemente entrenada para una serie de operaciones vitales a causa de tantos estratos de prejuicios que la han dejado como anquilosada. Una inteligencia que reconoce los indicios a fin de hallar la certeza existencial sobre algo fundamental para su existencia, es una inteligencia mucho más abierta que la que niega a priori el poderlo hacer.

Hay que ejercitar por tanto la inteligencia para captar el carácter único de una medida nueva.

3. El punto de partida

El Misterio eligió entrar en la historia del hombre con una historia idéntica a la de

cualquier hombre; entró, por consiguiente, de forma imperceptible, sin que nadie lo pudiese observar y registrar. En un determinado momento se descubrió, y para quien lo encontró fue el instante más grande de su vida y de toda la historia.

Partiremos pues de ese momento, no sin recordar antes, dado que haremos uso de una página del evangelio de Juan, cómo precisamente sobre dicho evangelio se han debatido muchas cuestiones de análisis científico del texto, que no han podido, sin embargo, mellar la evidencia de la memoria y del anuncio originales que han llegado hasta nosotros.

Sin duda alguna «el evangelio de Juan se basa en la autoridad de un discípulo del Señor, [...] exponente de la tradición y ‘testigo’»¹⁶. Tal testigo excepcional ha querido que se recordara el momento en que por primera vez la presencia de Jesús se impuso como interrogante supremo. Hay una página del evangelio de Juan en la que, como algo extremadamente importante —señala el mismo bloque de apuntes—, se transcribe lo que podríamos llamar el primer instante, la primera sacudida del problema de Cristo tal como se ha planteado en la historia.

Hasta la edad en que comenzó a hablar en público, Jesús había vivido como cualquier otro muchacho y también observaba rigurosamente los ritos religiosos de su pueblo. En aquel momento era muy conocido el nombre de Juan Bautista; se hablaba de él como del profeta que desde hacía ciento cincuenta años le faltaba al pueblo judío, que, al contrario, siempre había vivido acompañado del fenómeno profético. Juan Bautista, es decir, el Bautizador, había interrumpido finalmente lo que el pueblo vivía como una desconcertante sequía. De toda Judea y Galilea iban a oírle hablar; hoy diríamos que era objeto de algo parecido a una peregrinación. También Jesús fue a oírle.

He dicho antes que la página en que se refiere este hecho se parece mucho a una página de una libreta de apuntes. Se anota en ella una frase, tal vez incluso incompleta, y el apunte remite a una infinidad de cosas que se dan por supuestas. El apunte pretende ser una señal para una memoria en actividad, para registrar una influencia ya vivida; y no, como en una novela, el detallado acompañar al lector mediante una descripción que tiene como ideal recrear continuidad hasta en los detalles particulares para que no haya huecos. La novela tiene un público, el apunte alguien que lo utiliza. El apunte es conciso y, al leerlo, quien lo utiliza imagina lo que no está dicho entre una frase y otra, lo que un punto ortográfico deja para el recuerdo. Es el fenómeno de la memoria. La memoria no retiene el pasado según la sucesión ininterrumpida de los hechos; se le queda impreso mediante rasgos. Ninguno de nosotros recuerda en su infancia un tejido ininterrumpido de hechos, claros en su irse sucediendo, sino algunos hechos sobresalientes, algunos puntos relevantes a partir de los cuales, sin embargo, es bastante fácil inducir las historias de nuestras inclinaciones, temperamentos, caracteres. Y, si reflexionamos, ni siquiera ayer, ese ayer aparentemente tan al alcance de la mano, nos queda impreso en la memoria según el flujo ininterrumpido del fenómeno de nuestra expresividad.

Pues bien, esta página que estamos a punto de abordar refleja la memoria de un hombre que ha retenido durante toda su vida en los ojos y en el corazón el instante en que cierta presencia invistió y cambió radicalmente su existencia. Retuvo ese instante lúcidamente, en adelante, hasta su vejez; pero, ciertamente, en ese preciso momento no se dio cuenta de la plenitud y la totalidad con la que se topaba. Es como dos que se conociesen normalmente y después, sin haberlo previsto desde el primer instante, se casaran; de viejos se dirían: «¿Te acuerdas de cuando nos vimos por primera vez, en la montaña? ¿Quién habría imaginado lo que iba a suceder?». Así es esta página. En ella, cada punto ha de rellenarse con un desarrollo que la persona que escribe da como por descontado¹⁷.

Jesús, entonces, también fue a oír a Juan Bautista. Supongamos que fuese aproximadamente mediodía y que, como de costumbre, hubiese un grupito de personas que esperasen para escucharle. Jesús, que había acudido a oír, en un determinado momento hace ademán de irse. Y Juan, como imbuido por el espíritu profético, grita: «He ahí el Cordero de Dios, he ahí quien quita los pecados del mundo». Sus oyentes probablemente estaban acostumbrados a oírle estallar en frases no siempre comprensibles, y la aceptan porque «es el profeta», pero no le prestan mucha atención. Sin embargo, hay algunos a quienes ese grito y esa mirada fija en una persona no dejan indiferentes. Se trata de dos que venían de lejos, dos pescadores de Galilea, que estaban allí pendientes, como dos provincianos en la ciudad, de todo cuanto acaecía. Y bien, estos dos, dándose cuenta de a quién miraba Juan Bautista al pronunciar esa frase, lo siguen. «Jesús se volvió, y al ver que le seguían les dice: ‘¿Qué buscáis?’. Ellos le respondieron: ‘Rabbi ¿dónde vives?’’. Les respondió: ‘Venid y lo veréis’. Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora décima». Es sugestiva la carencia de lógica con que se señala que los dos permanecieron con él hasta la noche para más tarde, sin decir nada, volver a la hora en que entraron en relación con él: las cuatro de la tarde.

Uno de los dos se llamaba Andrés. Se encuentra con su hermano Simón y le dice: «Hemos encontrado al Mesías». Bien: dos personas van a casa de un desconocido, pasan allí media jornada y no se nos cuenta ni qué han hecho ni qué han dicho. Lo que sabemos es que uno de los dos, al volver a casa, dice a su hermano: «Hemos encontrado al Mesías». Hay una inaudita naturalidad en este relato. Estuvieron allí hasta olvidarse de que llegaba la hora en que sus compañeros saldrían a pescar, de noche; estuvieron allí y llegaron a esa certeza que comunicaron. Los pasos intermedios no se describen. Y, sin embargo, algo harían; le oírían hablar, le harían preguntas, le verían moverse por casa y hacer cosas, atender a sus asuntos, verían a su madre hacer la comida. Nosotros sólo podemos verles a la mañana siguiente, donde los barcos pesqueros atracan a su regreso, en la playa, esperando a los que han ido a trabajar sin ellos, y lo primero que hace uno de los dos es decirle al hermano que está en la barca: «Hemos encontrado al Mesías». Podemos imaginar las reacciones y todo lo demás; el hecho es que Andrés conduce a Simón donde está Jesús. Pensemos en Simón, allí, lleno de curiosidad ante el individuo

de quien su hermano le ha dicho «Es el Mesías». Se siente observado y oye que le dicen: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Pedro». Los judíos acostumbraban a dar un apodo para indicar el carácter de la persona o algún hecho importante o singular que le hubiese acaecido. Así, esa mirada penetra a Pedro hasta en su carácter, robusto, granítico.

Al día siguiente por la tarde, los pescadores estaban en la playa remendando sus redes. Jesús había decidido ir a Galilea y el sendero pasaba cerca de la playa. Simón y Andrés debieron verlo y decir a los demás: «Helo ahí, es el que está pasando». Uno de ellos, Felipe, impulsivo como su hermano Santiago, se puso de pie y subió corriendo por el sendero para verlo más de cerca. Y Jesús le dice familiarmente: «Sígueme».

En una precipitada sucesión de certezas comunicadas con toda naturalidad, Felipe se encuentra con Natanael y también, como habían hecho los demás, debió decirle: «El Mesías, el que nos prometió Moisés: ¡lo hemos encontrado! Se llama Jesús y es hijo de José, de Nazaret». Natanael era el más viejo, el sabio del grupo, el que nunca se dejaba perturbar por nada. Y le dice a Felipe: «¿De Nazaret? ¿Puede salir algo bueno de ese pueblo?». Pues, en efecto, no gozaba de buena fama. «Ven y lo verás», responde Felipe. Jesús ve llegar a Natanael y dirigiéndose a él le dice: «Ahí tenéis a un israelita de verdad, sin engaño». Y Natanael tiene una reacción en la que le traiciona el instinto de defensa: «¿Cómo puedes decir eso si ni siquiera me conoces?». Jesús responde: «Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de aquella higuera, te vi». Y Natanael gritó: «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Mesías».

Démonos bien cuenta de dónde están los signos de veracidad, la naturaleza de apuntes para la memoria de esta página. No dice, no describe, lo supone todo, no escoge en un diseño orgánico lo que debe pasar a la historia. Relata los hechos con toda la carga y el sabor natural de lo que para el narrador es obvio y bien sabido, tal como dos amigos podrían decirse: «¿Te acuerdas del día en que empezamos a trabajar juntos?», y al hacer esta evocación, los años pasados de trabajo en común y de amistad marcan la memoria de ambos, mientras que, si se hubiese colocado una cámara de cine en su oficina, sólo habría podido recoger los detalles espacio-temporales. Pero éste es precisamente el punto: no habría transmitido y proclamado el mismo contenido.

Esta página de Juan, tal como está formulada, nos da testimonio de algo que es válido de ese entonces y que lo será mientras el sol se asome al mundo, hoy y mañana; nos da testimonio de la modalidad profunda y sencillísima con que el hombre ha entendido, entiende y entenderá quién es Cristo. Personas que, sin habérselo nunca imaginado, siguen por curiosidad a aquel hombre y se quedan con él hasta la noche, olvidándose incluso de ir a trabajar; quedan tan impresionadas que repiten como verdadera una afirmación que tal vez él mismo hizo y que respondía a todas las esperanzas de su tiempo. En efecto, todos los intérpretes de las profecías antiguas coincidían en decir que aquél era el momento que los profetas, especialmente Daniel, habían señalado para la

llegada del Mesías. Existía una espera mesiánica tan viva que, no sólo según una corriente medieval a la que Dante dio voz, sino también según muchos estudiosos, habría superado los confines de Israel para llegar al mundo pagano, y de ella se habría hecho eco incluso Virgilio.

No hay proporción aparente entre la sencillísima modalidad que hemos relatado, con aquel hombre que invita a su casa, y la certeza de los dos, «Hemos encontrado al Mesías», certeza que después repercute en Simón, Felipe y Natanael. Se hallaban ante una persona diferente de las demás. Los que entraban en contacto con él se sentían atraídos por su personalidad excepcional. Tal vez la vida podrá borrar un poco los detalles, pero la impresión, la primera percepción de la singular diferencia permanece.

Y entonces, en la certeza de haber encontrado al Mesías, todo podría parecer concluido. Pero éste es sólo el punto de partida. Veremos ahora, en el capítulo segundo de Juan, qué desarrollo toma esa certeza, es decir, veremos lo que sigue a la primera percepción.

Capítulo Quinto

CON EL TIEMPO LA CERTEZA ADQUIERE PROFUNDIDAD

Veamos ahora cómo se confirmó el carácter excepcional del hecho encontrado, cómo una impresión ya de por sí cargada de evidencia se transformó en convicción.

1. La trayectoria de la convicción

Jesús, tras los encuentros que hemos descrito, continuó viviendo como todos y como siempre, en su casa, dedicado a sus ocupaciones; pero aquellos tres o cuatro a los que tanto había impresionado se habían convertido en sus amigos, iban a visitarlo y él iba a pescar con ellos.

El capítulo segundo del Evangelio de Juan habla de la invitación a una boda. Era costumbre que el invitado llevara a sus amigos, y, dado que Jesús había sido invitado con su madre a esa ceremonia, llevó consigo al pequeño grupo de sus nuevos amigos.

El milagro de las bodas de Caná —ese extraño portento en el que, al final de la comida, el agua se convirtió en vino— es una de las páginas más significativas del concepto que Jesús tiene de la vida: cualquier aspecto de la existencia, incluso el más banal, es digno de entrar en relación con Él y, por consiguiente, de su intervención. *Todo tipo* de suceso es determinante, es decir, revelador, precisamente por la específica y única característica del hecho «Jesús», cuya acción en relación con el hombre se realiza con una concreción extrema y detallada, en cualquier aspecto de la vida y autorrevelando así progresivamente su mismo ser.

El milagro de las bodas de Caná se presenta al comienzo de esta progresiva autorrevelación de Jesús¹.

«Según la usanza judía —advierte Schnackenburg—, una boda duraba una semana, si la novia era virgen. Se procuraba que no faltase vino, ya que se consumía gran cantidad de esta bebida propia de la fiesta. Eran corrientes los regalos de boda, que hasta se exigían en toda regla a la mayoría de los invitados. Así se comprende la perplejidad del anfitrión cuando vino a faltar el vino»².

La madre de Jesús, María, con una atención y una sensibilidad que le había sin duda inculcado la familiaridad con su hijo (recordemos que no debía ser más de 15 o 16 años mayor que él), nota esa turbación y se lo comunica a Jesús. Y él interviene. El evangelista concluye así, más tarde, el relato de este episodio: «Y creyeron en él sus

discípulos». No deja de asombrar esta frase. ¿No acabábamos de ver, en el capítulo anterior, que sus discípulos ya habían «creído en él»? Sin embargo, ésta es la descripción psicológicamente perfecta y precisa de un fenómeno usual para todos nosotros. Cuando encontramos a una persona importante para nuestra propia vida, siempre hay un primer momento en que lo presentimos, algo en nuestro interior se ve obligado por la evidencia a un reconocimiento ineludible: «es él», «es ella». Pero sólo el espacio que damos a que esta constatación se repita carga la impresión de peso existencial. Es decir, sólo la convivencia la hace entrar cada vez más radical y profundamente en nosotros, hasta que, en un momento determinado, se convierte en certeza. Y este camino de «conocimiento» recibirá en el Evangelio otras muchas confirmaciones, esto es, necesitará mucho apoyo; tanto es así que esa fórmula, «y creyeron en él sus discípulos», se repite muchas veces y hasta el final. El conocimiento consistirá en una persuasión que tendrá lugar lentamente, donde ningún paso posterior desmentirá los anteriores: antes también habían creído. De la convivencia irá brotando una confirmación de ese carácter excepcional, de esa diferencia que desde el primer momento les había conmovido. Con la convivencia dicha confirmación se acrecienta³.

Así pues, en el Evangelio queda registrado que el creer abarca la trayectoria de una convicción que se va produciendo en un sucesivo repetirse de reconocimientos, a los que hay que dar espacio y tiempo para que tengan lugar. Volvemos a encontrar aquí, encarnado en el testimonio evangélico, ese requisito de método que ya recordamos en el capítulo anterior⁴. Y ya que es cierto que el conocimiento de un objeto requiere espacio y tiempo, con mayor razón esta ley no podía ser contradicha por un objeto que pretende ser único. Incluso aquellos que fueron los primeros en conocer esa unicidad tuvieron que seguir este camino.

a) El descubrimiento de un hombre incomparable

Ese primer grupo se acostumbra a acompañar a Jesús cuando Él empieza a hablar en los pueblos, en las plazas, en las casas.

Un día le invitaron a comer en una casa ante cuya puerta se agolpaba una pequeña multitud de gente que lo escuchaba⁵. Y Jesús se detiene, como si tuviese dificultad en separarse de quien está atento a sus palabras. En primera fila se habían colocado las autoridades del lugar; hacía poco que había comenzado su trayectoria pública, pero quienes ostentaban algún poder ya se sentían alarmados. Mientras estaba hablando llegan corriendo unos hombres que transportan a un paralítico tumbado sobre una camilla. Querían llegar hasta Jesús, pero la gente se lo impide. Entonces toman la iniciativa de rodear la casa, subir al tejado con el enfermo y abrir una parte para, a través de la abertura, descolgarlo directamente en el interior, a espaldas de Jesús. Éste se da la vuelta y lo mira. Imaginemos cómo debió sentirse ese hombre al ver que Jesús le miraba y al oír que le decía: «Confía, hijo, tus pecados te son perdonados». La reacción de los

notables presentes es inmediata: nadie puede perdonar los pecados, sólo Dios. Pero Jesús, desviando su mirada del enfermo, la fija sobre los que le están objetando y dice: «¿Qué es más fácil, decir a un hombre ‘Tus pecados te son perdonados’, o decirle ‘Levántate y anda’? Pues para que sepáis que yo tengo el poder de perdonar los pecados, a ti te digo: ¡levántate, toma tu camilla y anda!». Y aquél se levantó entre las comprensibles exclamaciones de la gente.

Intentemos pensar ahora en un grupo de personas que durante semanas, meses, años, hayan visto todos los días cosas de este tipo. Los primeros amigos, y los que se les sumaron después, asistieron cada vez más cotidianamente a la excepcionalidad y la exorbitancia de aquella personalidad.

Lo que llama la atención no es sólo el hecho repetido de que los prodigios llegaran a ocupar toda su jornada. Las cosas, el tiempo y el espacio le obedecían sin ningún aparato «mágico». Él lo obtenía con una manipulación de la realidad totalmente «natural», como quien es dueño de la realidad misma. El Evangelio señala que llegaba a la noche «cansado de curar», es decir, habiendo ejercido sin interrupción su poder sobre la realidad física.

Pero no era esto lo más impresionante. Ni tampoco su inteligencia, capaz de confundir y poner contra la pared a la proverbial astucia de los fariseos. Como en el episodio del tributo al César⁶. Ahora los fariseos ya le involucraban en continuas diatribas, le desafiaban y le ponían a prueba de todas las maneras posibles, y tales discusiones debían de ser un espectáculo incluso para quien se acercaba por pura curiosidad. Decididos a detenerlo, los fariseos le preguntan si se debía dar el tributo al César. Si Jesús hubiese dado una respuesta afirmativa, habría traicionado a su pueblo; si hubiese dado una respuesta negativa, se habría expuesto a una acusación ante el pretor romano. Entonces Jesús, tomando una moneda, les pregunta de quién es la efigie representada y, al obtener como respuesta que se trata del César, les hace callar: «Lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios». De tal manera, la solución del dilema quedaba admirable y enigmáticamente confiada a la libertad, puesta en juego de modo imprevisible.

Su inteligencia malograba todo intento de cogerle en falta. Le llevan a una mujer sorprendida en flagrante adulterio⁷; le preguntan su parecer sobre si se debía aplicar la Ley de Moisés lapidándola o no⁸. Él les deja hablar, mirándolos con aquella mirada penetrante ante la que todo en el corazón de los hombres se sentía al descubierto; a continuación se agacha y, con una mano, se pone a trazar signos en el polvo, como diciendo: «Vuestras palabras son palabras escritas en el polvo». Los acusadores piensan que le tienen en un puño e insisten para obtener una respuesta. Él se incorpora: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra». Podemos imaginar la densidad del silencio que siguió a sus palabras. Lentamente todos se vuelven y se van, mientras él sigue allí inclinado trazando sus simbólicas siglas en el polvo y la mujer

permanece en pie, trastornada, sola ante Jesús. Él le pregunta: «¿Nadie te ha condenado?», y ella responde: «Nadie, Señor». Y Jesús le dice: «Tampoco yo te condeno. Vete y no sigas equivocándote».

Ahora bien, como ya se ha dicho, tampoco esta inteligencia consecuente ni esta dialéctica invencible constituían la impresión más vertiginosa para los que le acompañaban siempre.

El mayor milagro, el que sorprendía cada día a los discípulos, no era el de las piernas enderezadas, la piel restaurada o la vista recuperada. El mayor milagro era el ya mencionado: una mirada reveladora de lo humano a la que nadie podía sustraerse. No hay nada que convenza tanto al hombre como una mirada que aferre y reconozca lo que él es, que haga que el hombre se descubra a sí mismo. Jesús veía dentro del hombre; nadie podía esconderse ante él; en su presencia la profundidad de la conciencia no tenía secretos. Como en el caso de la mujer de Samaria⁹, que en la conversación en el pozo oyó cómo le contaba su vida, y eso es precisamente lo que refirió a sus paisanos como testimonio de la grandeza de aquel hombre: «¡Me ha dicho todo lo que he hecho!». Lo mismo sucede en el caso de Mateo, el recaudador de impuestos¹⁰, considerado un pecador público porque estaba al servicio del poder económico romano, a quien Jesús dijo sencillamente al pasar: «Sígueme». Y él, reconocido, prendido, aceptado, lo dejó todo y le siguió. Lo mismo le sucedió al jefe de todos los recaudadores, el hombre más odiado de toda Jericó, Zaqueo¹¹. Jesús, rodeado de una gran masa de gente, está pasando por la calle y él, de pequeña estatura, se sube a un árbol, lleno de curiosidad, para verle. Cuando Jesús llega bajo ese árbol se para, le mira y le dice: «¡Zaqueo!», y añade: «Baja pronto, porque quiero ir a tu casa». ¿Qué es lo que se adueñaría de Zaqueo? ¿Qué es lo que le haría correr lleno de alegría? ¿Proyectos sobre sus muchas riquezas, voluntad de devolver sobradamente lo robado, dar la mitad de sus bienes a los pobres? ¿Qué es lo que le trastornó y cambió? Simplemente, que había sido penetrado y acogido por una mirada que le reconocía y le amaba tal como era. La capacidad de cautivar el corazón del hombre es el mayor milagro, el más persuasivo¹².

b) El poder y la bondad

Es difícil que una persona poderosa sea realmente buena. En Jesús, en cambio, sus testigos pudieron ver esa mirada no sólo poderosa, prodigiosa, no sólo inteligente, no sólo cautivadora, sino buena. ¡Parece imposible que un poder tan grande esté dentro de un horizonte de profunda bondad!, y ¡parece tan difícil que una inteligencia agudísima sea sencilla y positiva como el afecto instintivo y disponible de un niño! Es hermoso leer el Evangelio rastreando estos aspectos apenas esbozados aquí, los detalles sutiles que revelan la capacidad de ternura de Jesús, su conmovida solidaridad con lo humano.

Como cuando en una ciudad se encuentra en medio de un cortejo fúnebre y se entera de

que el muerto es el hijo único de una madre viuda¹³. Le conmueve enseguida el dolor de la mujer, y le dice: «Mujer, no llores». Su primer gesto es un acto de ternura; después le devolverá a su hijo vivo. No le había sido requerido ni el milagro ni el gesto de profunda compasión. Igualmente es Él quien toma la iniciativa en el episodio de la mujer encorvada desde hacía tantos años que ya no podía enderezarse¹⁴. Jesús está enseñando en la Sinagoga; la ve, la llama junto a sí y la cura.

Diversos relatos evangélicos reseñan su atención a los niños, su capacidad de relacionarse con ellos¹⁵. Dice el evangelista Marcos: «Se los llevaban para que los acariciase», y él no se limitaba a un vago gesto de bendición, los tomaba en brazos, reaccionaba ante quien quisiera impedirlo, y después los bendecía, recomendando a todos, para poder entrar en el Reino de los Cielos, esa actitud de positiva dependencia de lo real que tienen los niños. Así, en un episodio análogo¹⁶, el evangelista Mateo relata cómo Jesús llama a su lado a un niño, lo coloca en medio del grupo, en el centro de la atención, y amonesta a todos para que nunca se ose hacerle daño alguno a ninguno de esos pequeños; y no hablaba del daño físico, que quizá la mayoría evita instintivamente, sino del escándalo moral, del daño a la libertad de su conciencia, que es más fácil descuidar y del que Jesús se preocupa con apasionada vigilancia, porque, dirá más adelante, «vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos pequeños».

Lo suyo es una conducción regeneradora hacia todo lo valorable del ser humano. Tras un milagro realizado en sábado¹⁷, y que había tenido por tanto cierta resonancia, se marcha, pero muchos le siguen, y el Evangelio observa que él «curó a todos», es decir, miró a todos, entendió a todos, tomó en serio a todos. Y el evangelista Mateo señala: «Para que se cumpliera lo que había dicho el profeta Isaías... ‘El Mesías no quebrará la caña cascada, ni apagará la mecha humeante, hasta que haya hecho triunfar a la justicia’».

Jesús acepta con agrado del hombre lo que éste le pueda dar, y no pone reparos de ninguna naturaleza, ni política, ni social, ni cultural, para esta acogida. Como en el episodio que narra Lucas¹⁸ de aquella comida en casa de un fariseo, donde irrumpe, ciertamente no invitada, una conocida prostituta que rodea de atenciones a Jesús, provocando la indignación del dueño de la casa, que se pregunta hasta qué punto se podía decir que Jesús era profeta, si admitía perfumes y gestos afectuosos de una mujer así. La reacción de Jesús es inmediata, haciendo ver al fariseo Simón que había aceptado los besos y las lágrimas de la mujer como señal de la fe en él que ella había sido capaz de testimoniar, desafiando los cuchicheos y comentarios, al contrario de Simón, que como anfitrión bien habría podido darle agua para sus pies, manchados por el polvo, y un beso de amistad, pero no lo había hecho: «A ella le queda perdonado mucho, porque ha mostrado mucho amor».

También conviene recordar la emoción que embargó a Jesús hasta las lágrimas con

ocasión de la muerte de su amigo Lázaro; misteriosa emoción, pero señal de una íntima solidaridad con el corazón humano y con sus vicisitudes¹⁹. «En la triste marcha hacia el sepulcro de su amigo, también Jesús se siente sacudido por la oscuridad del destino mortal... La breve observación de que a Jesús se le saltaron las lágrimas es el anticipo misterioso de la oración al Padre... En este sentido, el Jesús joánico está unido a los hombres y no se cierra a sus necesidades»²⁰.

Y Jesús «solloza» aquel atardecer en el monte de los Olivos²¹ ante el esplendor del templo a la puesta del sol, presagiando la destrucción de la ciudad.

2. El surgimiento de la pregunta y la irrupción de la certeza

Sigamos imaginando el tipo de confirmación que las jornadas pasadas con Jesús debían constituir para quien vivía a su lado cotidianamente. Jesús aparece en cualquier circunstancia como un ser superior a cualquier otro; hay algo en él, cierto «misterio», porque nunca se había visto tal sabiduría, tal ascendiente, tal poder y tal bondad. Esta impresión, como ya hemos dicho, se va haciendo poco a poco cada vez más precisa sólo en aquellos que se comprometen en una convivencia sistemática con él: los discípulos.

Pero el margen de excepcionalidad de aquel hombre era tan grande que nació espontáneamente una pregunta paradójica: «¿Quién es?». Paradójica porque se conocía perfectamente el origen de Jesús, sus datos de empadronamiento, su familia, su casa. Esta pregunta surge primero en sus amigos y después, mucho después, también en sus enemigos, que igualmente estaban bien informados sobre él. Esta pregunta demuestra que lo que Él es, en realidad no lo podríamos decir por nosotros mismos. Sólo podemos constatar que es diferente de cualquier otro, que merece la más completa confianza, y que siguiéndolo se experimenta una plenitud de vida incomparable²².

De modo que se le pregunta a él quién es. Sólo que, cuando él dio la respuesta, sus amigos creyeron en Su palabra, por la evidencia de las señales indiscutibles que imponían confianza; y sus enemigos, en cambio, no aceptan esa respuesta y deciden eliminarlo.

El capítulo sexto de Juan narra un momento dramático y bellissimo, muy significativo de esta dinámica²³.

Jesús, que cada cierto tiempo solía retirarse a rezar, vio un día que una gran muchedumbre le seguía durante mucho tiempo, una muchedumbre que pronto habría de tener hambre. Movido por la compasión, les sació milagrosamente. El entusiasmo ante este tipo de prodigios había alcanzado la cima y, dice el Evangelio, querían hacerle rey, porque la mentalidad de entonces identificaba al Mesías con un rey, más grande que David, que exterminaría a los enemigos del pueblo de Israel y otorgaría a éste el puesto

que le correspondía en el mundo. Sin embargo, existía también una corriente de personas, llamadas «los pobres de Dios», que hacían profesión de disponibilidad a los misterios de Dios; no se sentían a gusto en esa mentalidad común y subrayaban el carácter misterioso de la llegada del Mesías. En aquel momento, Jesús parecía avalar la voluntad del pueblo de tener un rey poderoso, como estaba en apariencia demostrando ser. Pero luego huyó, tomó una barca y se dirigió al otro lado del lago. El día siguiente era sábado y, como de costumbre, Él fue a la sinagoga; cuando el funcionario agitó el rollo de las Escrituras para llamar la atención de quien quisiese comentarlo, Jesús se ofreció para hacerlo como otras veces, pues era desde dentro de la vida social y religiosa de su pueblo como exponía su novedad. Abrió el rollo y leyó el fragmento del maná en el desierto, el fragmento en que Moisés había rezado a Dios porque el pueblo se quejaba ante el temor de morir de hambre en el desierto y entonces Dios había enviado esa extraña escarcha que era como pan. Cristo vuelve a enrollar el pliego, y dice: «Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron; mas quien coma de mi palabra vivirá para siempre». La gente, si bien atraída, se queda estupefacta ante estas afirmaciones. Ya había dicho algo parecido a la mujer de Samaria que encontró junto al pozo: que si alguien bebía de su agua ya nunca tendría sed. Mientras habla, se abre la puerta del fondo de la sinagoga y entra gente que había estado con él el día antes y que lo estaba buscando, pues habían quedado embelesados. En ese instante a Jesús le embarga una emoción profunda y, de improviso, podría decirse, se le ocurre y toma forma la idea más genial que tuvo en su vida como hombre. «Vosotros me buscáis porque os he dado pan», les dice, «pero yo os daré mi carne para comer y mi sangre para beber». Con ello resuena en aquella sinagoga una expresión ante la cual evidentemente no se podía permanecer tranquilo ni aun diciendo: «Es paradójico». Y los dueños de la mentalidad popular, los políticos, los profesores, los periodistas de entonces, es decir, los escribas y los fariseos, empezaron a decir que Jesús estaba loco —«Este modo de hablar no hay quien lo entienda»— y el murmullo se fue extendiendo cada vez más, porque el gentío, poco antes entusiasmado con él, ya estaba dispuesto a dejarse arrebatar por el descrédito que los poderosos sembraban. Pero Jesús, viendo la reacción de la gente, insiste: «En verdad os digo: quien no coma de mi carne no entrará en el reino de los cielos». El murmullo, entretanto, se hace clamor, y el juicio sobre lo absurdo de esas palabras y sobre la locura de Jesús se repite en boca de todos. Los fariseos hacen desalojar lentamente la sinagoga, hasta que en la penumbra del crepúsculo sólo queda Jesús junto al pequeño grupo de sus más allegados. Ensimismémonos con ese instante lleno de tensión. El silencio era grande. Y Jesús mismo toma la iniciativa de romperlo: «También vosotros queréis marcharos?». Y fue aquí donde Pedro, con su vehemencia, prorrumpió en aquella frase que resume por entero la experiencia de certeza de todos ellos: «Señor, tampoco nosotros comprendemos lo que dices; pero, si nos separamos de ti, ¿con quién vamos a ir? Sólo tú tienes palabras que explican y dan sentido a la vida».

3. Un caso de certeza moral

Psicológicamente, la frase de Pedro es una aplicación de la observación que ya hemos hecho con anterioridad acerca de la certeza existencial o moral. Su actitud es, en efecto, profundamente razonable. Sobre la base de la convivencia con la excepcionalidad del ser y de las actitudes de Jesús, aquel pequeño grupo no podía dejar de confiar en sus palabras. Hubieran tenido que negar una evidencia más persuasiva que la de sus propios ojos: «Si no puedo creer en este hombre, no puedo creer en nada». La continua reiteración que la convivencia permitía de esta impresión de excepcionalidad determinaba un juicio de muy razonable plausibilidad sobre su confianza en él. Con el tiempo ellos adquirieron respecto a aquel hombre una certeza sin comparación posible.

Ciertamente, el resplandor de esa excepcionalidad en la masa que iba a verlo por curiosidad o para sacar provecho, y que después se iban sin plantearse nada de lo que les había rozado, no podía determinar ningún juicio digno de considerarse tal. El juicio requiere afrontar la experiencia incluyendo en ésta el tiempo de su «duración».

Sin el tiempo de esta convivencia, el objeto real permanece incognoscible, mientras que la certeza moral, que nace de una disponibilidad totalmente abierta y fiel en el tiempo, es la cuna de una existencia razonable.

Por eso Jesús, para responder a la pregunta que le hicieron tanto los amigos²⁴ como los enemigos²⁵: «Pero, entonces, ¿quién eres?», esperó a que el tiempo afianzara a sus discípulos en la certeza de su adhesión y a los enemigos en su pertinaz hostilidad. Es decir, Jesús aclaró su propio misterio cuando los hombres estaban ya definitivamente asentados en su reconocimiento o en su desconocimiento de Él. Su descubrirse final descubrió también «los pensamientos secretos de los corazones», como había profetizado Simeón²⁶. Su definirse final confirmó la extrema pobreza de espíritu de aquellos que creían en Él, y ofreció el último y supremo pretexto a aquellos que ya habían decidido en su corazón rechazarlo: «Bienaventurados los pobres de espíritu»²⁷, «Si no os hacéis como niños, nunca entraréis...»²⁸.

Capítulo Sexto

LA PEDAGOGÍA DE CRISTO AL REVELARSE

Hasta aquí hemos intentado perfilar la modalidad psicológica y el momento en el que los documentos evangélicos muestran cómo se planteó el problema «Jesús». La excepcionalidad del comportamiento de Jesús era tal que ni la evidencia de su contexto familiar ni su historia personal bastaban para definirle. Y así surgía esa pregunta: «Y éste ¿quién es?». Volvamos a este hecho: quien por primera vez se planteó la pregunta le conocía bien, andaba con él, le visitaba en su casa, era amigo suyo. El que brote esa pregunta de una familiaridad tan humana es precisamente lo que la hace sintomática de un problema exorbitante. «Y éste ¿quién es?». Y la pregunta de los discípulos resonaría en la boca de los enemigos de Jesús hacia el final de su vida, cuando los hechos les obligaron también a ellos a preguntar: «¿Hasta cuándo nos tendrás en suspenso? Dinos de dónde vienes y quién eres»¹. Es la misma pregunta de los discípulos pero en clave opuesta: hostil, rabiosa; mientras que los primeros la hacían en clave de estupor.

Podemos contar una historia que, por analogía, señala el origen de esa gran pregunta. Imaginemos un pueblecito de montaña, hace algunas décadas. Sólo un camino forestal le une con un pueblo más grande, allá en el fondo del valle. No tiene médico fijo, pero tiene ayuntamiento con su alcalde. Todos viven del bosque, algunas gallinas, algunas vacas, sin comunicación alguna con el mundo. Es un pueblecito aislado, venido a menos. Una familia de la ciudad viene a vivir y se instala en la única casa un poco presentable del pueblo. Son un señor y una señora muy distinguidos, con dos niños. Son muy amables, pero todo el pueblo reacciona con reticencia ante ellos. Cuando pasan les espían por las rendijas de las persianas, y en la única tienducha del pueblo les niegan cualquier tipo de conversación; nadie les saluda. Un día, un vecino del pueblo enferma gravemente. La señora es médico y hace todo lo posible hasta que le cura completamente. El hielo se va rompiendo poco a poco, muy lentamente, y se crea un trato no tanto de palabra cuanto de hechos. También el señor está disponible para cualquier necesidad: ya haya que arreglar una chimenea o que reparar una máquina... , ese señor de la ciudad sabe siempre cómo intervenir. «Será un ingeniero», se dice en el pueblo. Por las tardes va siempre a la única posada del pueblo, donde los hombres juegan a las cartas envueltos en una nube de humo. Al principio se quedaba mirando, pero después, ante el estupor general, solicitó poder jugar también él, y los hombres del pueblo descubrieron que también era un magnífico jugador. En resumen, pasadas unas semanas se habían convertido en la familia más querida del pueblo. Un domingo, jugando a las cartas, se puso a contar su viaje a la Tierra del Fuego mientras todos se quedaban con las cartas en las manos y la pipa en la boca escuchándole, pues hablaba

maravillosamente y sabía un montón de cosas. Llegado un momento, el más viejo de todos se saca la pipa de la boca, deja las cartas y dice: «Oye, tienes que respondernos, porque estamos llenos de curiosidad. Muchos del pueblo dicen que eres un ingeniero, otros que un científico, y otros dicen otras cosas. Pero tú ¿quién eres? ¿Cómo te las arreglas para ser tan apañado en todo, para saber tantas cosas?». Entonces él dice: «Amigos, ahora que estamos en total confianza os lo puedo decir. Pero no debéis traicionarme, pues por una serie de razones mi posición es delicada ante la ley y, si se supiera que estoy aquí, me detendrían enseguida. Soy el rey de Portugal en el exilio». A ninguno de los que estaban en la posada se le pasó por la cabeza dudar de esta respuesta: era evidente que las respuestas que ellos habían intentado adivinar eran mucho menos ilustrativas de la imagen de conjunto del personaje que lo que él había dicho. Su respuesta, inimaginable, se avenía con su tipo de persona, con la evidencia que brotaba de él, mucho más que sus propias hipótesis.

Ahora bien, a la pregunta que nacía del corazón de la gente que le seguía, habituada a su modo de hablar, a su comportamiento, a su capacidad de influjo y de poder sobre los hombres y sobre las cosas, Cristo no dio de inmediato una respuesta plena. De haberlo hecho ciertamente habría evitado morir en la cruz; no lo habrían matado porque sólo lo habrían tenido por un loco. En efecto, una respuesta como la que tendría que haber dado era algo absolutamente fuera de la concepción y de la capacidad de percepción de aquella gente. Habría sonado a locura más que a blasfemia.

Por eso Jesús empleó una pedagogía inteligente para definirse. Lo hizo poco a poco, para provocar en los demás una asimilación gradual, mediante procesos destinados a facilitar la convicción por una especie de ósmosis.

Por lo demás, lo mismo ocurre en la naturaleza, donde la vida sólo se realiza a través de procesos infinitesimales. La mejor educación es aquella que programa la evolución de modo que quien afronta el paso de una etapa a otra no se dé cuenta de ello. Cuantos menos choques, más normal es el desarrollo. ¿Crecería sano un estómago al que se le sometiera cada día al trauma de una indigestión? Igualmente, lo que no se consigue a través de una evolución, no se asimila.

Y hasta una definición ha de formular una conquista ya conseguida; de lo contrario sería la imposición de un esquema.

Así, si Jesús se hubiera definido rápida y explícitamente respecto a su naturaleza divina, habría producido en los demás una reacción que habría descalificado cualquier posibilidad de confiar en él. Los judíos eran demasiado rabiosamente monoteístas como para tolerar una afirmación que atacara su estrictísima idea de Dios sin una preparación adecuada.

Jesús, pues, siguió una línea educativa en la que al principio tradujo en expresiones

implícitas y concretas esa idea que al final había de expresar abiertamente. La *concreción* —la idea que se encarna— y lo *implícito* —hacer entender sin definiciones abstractas— son la línea educativa más natural y eficaz. Ni siquiera para los discípulos más cercanos existía la posibilidad de entender el alcance de una respuesta inmediata y directa a su pregunta. De hecho, lo que Jesús dirá de sí sólo logrará imponerse por un contexto de comprensión que vendrá determinado por su persona.

Como ya hemos dicho, para que ese contexto se iluminase con indicios reveladores, era necesaria la convivencia. Quien iba a escucharle sólo por curiosidad, gusto, o para sacar provecho de algún prodigio, quien, en definitiva, le abordaba tangencialmente no podía alcanzar la percepción capaz de captar los síntomas que llevaron a la persuasión y a la adhesión a su palabra. Así observa Guardini: «Esta revelación de la divinidad [...] se produce en la existencia humana de Jesús, pero no por estallidos desmesurados o manifestaciones grandiosas, sino mediante un continuo y silencioso trascender los límites de las posibilidades humanas, en una magnitud y amplitud que al principio se percibe sólo como una naturalidad benéfica, como una libertad que parece natural; sencillamente como una humanidad sensible —expresada en el maravilloso nombre de ‘Hijo del hombre’ que él mismo se atribuyó gustosamente— y que termina por mostrarse simplemente como un milagro [...] un paso silencioso que trasciende los límites marcados a las posibilidades humanas, pero que es bastante más portentoso que la inmovilidad del Sol o el temblor de la Tierra»².

1. Las líneas esenciales de la pedagogía reveladora

a) El Maestro al que seguir

Jesús pide ante todo que se le siga. Así, el primer modo que Jesús tiene de presentarse es comprensible para la gente y aceptable. Conlleva una implicación mucho más grande, pero la gente no se da cuenta. Cuando Jesús dijo a Andrés, Juan, Simón: «Venid conmigo», les hizo una invitación que podían entender perfectamente. Intentemos proyectarnos ahora a treinta años de distancia de ese primer instante, cuando los discípulos, esparcidos por todo el mundo entonces conocido, se convirtieron en factores originantes de una realidad totalmente nueva. Pensando en su pasado, ¿qué significado adquiriría ahora aquella primera palabra oída: «Sígueme»? Pero en el momento de oírla era imposible percibir todavía la totalidad y profundidad de su contenido.

Ya hice la comparación con una experiencia corriente para los hombres. Una persona se topa con otra, que más tarde tendrá un significado decisivo en su vida: si pasados veinte o treinta años piensa en esa primera ocasión, ¿qué impresión más fuerte al captar el significado oculto de un cierto momento de su existencia, al reconocer el contenido de ese instante de encuentro, contenido que la historia hará emerger luego poco a poco y que el tiempo pondrá de manifiesto!

b) La necesidad de una renuncia

Pero, a medida que pasa el tiempo, Jesús agrava su invitación. La llamada a seguirle no sólo significa la pronta disposición a reconocerle como justo y digno de confianza, sino que va unida a la necesidad de «renunciar a sí mismos»³. En cierto sentido es obvio: para seguir a otro, hay que abandonar la posición propia, a «nosotros mismos». De modo que pide a sus discípulos que le sigan aun a costa de separarse de lo suyo, como su vida en familia y sus bienes. Esto implicaba ya una cierta «extravagancia», pero no excesiva. En aquella época había muchos «rabbi» (como por ejemplo en algunos grupos esenios, que se retiraban al desierto o que se afincaban en las afueras de la ciudad) cuyos adeptos abandonaban lo que poseían. Pero también el sentido profundo de esta renuncia —la renuncia a «sí mismos» como criterio— estaría destinado a aparecer más tarde en el ánimo de quien le seguía.

c) Frente a todos

Pero Jesús pretendía no sólo que le siguieran separándose de lo que poseían, sino también que estuvieran «por él» frente a la sociedad. Pide que el hombre le siga incluso exteriormente, socialmente (testimonio) y de esto hace depender el valor mismo del hombre, su salvación. «Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos»⁴. Por lo demás, ninguna relación es entera y verdadera si no tiene la capacidad de afirmarse socialmente. Si por ejemplo una chica está en relaciones desde hace tiempo con un muchacho y, llegado un momento, quizá por presiones de su padre o de su madre, le dice: «Ven a mi casa para que te conozcan», y en ese momento el muchacho da largas diciendo: «No, esperemos un poco», y no se atreve a reconocer sus relaciones ni siquiera ante los amigos, la muchacha se sentirá con toda la razón insegura y a disgusto. En realidad, hasta que un sentimiento o una relación no tiene la capacidad de exponerse ante las miradas de la sociedad, de afirmarse ante los demás, hasta ese momento no se puede decir que el sentimiento o la relación sean con seguridad verdaderos. Por eso el Señor expresa esta trayectoria de insistencia: seguirlo; seguirlo hasta el punto de saber abandonar lo que se considera propio; estar con él frente a los demás, pues de otro modo la adhesión a él no sería realmente total, aunque se haya abandonado todo. Volviendo al ejemplo del muchacho: podrá dejar de lado cualquier interés e incluso sus relaciones familiares para estar cerca de su chica, pero esto no será todavía la prueba de la seguridad de su relación. Pues puede darse a la vez que todavía no quiera que esa relación se afirme ante la sociedad, mientras que el sentimiento humano considera como la prueba mayor de una verdad el que se afirme «ante la sociedad» y «ante todos».

2. Por su causa: el centro de la libertad

Los pasos que hemos descrito son como un primer aspecto de las relaciones de Jesús con

los suyos. Podemos hablar de una etapa posterior en la que sigue insistiendo y dirige su llamada al corazón de su interior.

Este paso va encaminado a impresionar fuertemente a quien le sigue de cerca. Jesús comienza a usar insistentemente la fórmula «por mi causa». De este modo va derrumbando poco a poco los factores que antes se tenían como fundamentales a la hora de establecer una identidad, y se perfila una identidad nueva, un rostro distinto, para el cual lo que se hace de válido es válido no porque se sienta o se juzgue como tal, sino porque se lleva a cabo *por Él*. «Por mi causa». Pero sobre todo hay que registrar el dato y tomar conciencia de que, al obrar «por su causa», puede uno quedarse fuera de la sociedad, reducido al ostracismo; hay el riesgo de chocar con la mentalidad común.

En el capítulo décimo del evangelio de san Mateo, cuando Jesús envía a los Doce a predicar por los pueblos, les da unas instrucciones que expresan perfectamente esta segunda etapa de su método educativo: «Y si no se os recibe ni se escuchan vuestras palabras, salid de la casa o de la ciudad aquella sacudiendo el polvo de vuestros pies. Yo os aseguro: el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para la ciudad aquella. Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas. Guardaos de los hombres; porque os entregarán a los tribunales y os azotarán en sus sinagogas; y por mí os llevarán ante gobernadores y reyes, para que deis testimonio ante ellos y ante los gentiles. [...] Entregará a la muerte hermano a hermano y padre a hijo; se levantarán hijos contra padres y los matarán. Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre. [...] No está el discípulo por encima de su maestro, ni el siervo por encima de su amo. Ya le basta al discípulo ser [tratado] como su maestro, y al siervo como su amo. Si al dueño de la casa le han llamado Beelzebul, ¡cuánto más a sus domésticos! [...] Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo vosotros a plena luz; y lo que oís al oído, proclamadlo desde los terrados»⁵.

Ahora bien, el aspecto fundamental, y, mirándolo bien, también el más impresionante, de este «por mi causa» no es tanto la descripción, aunque sea realista y desde luego grave para quien le escuchaba, de las posibles hostilidades a las que se encaminaba el seguidor de Jesús, cuanto más bien el hecho que subyacía a esa descripción: poco a poco Jesús va poniendo su persona en el centro de la afectividad y de la libertad del hombre. Y esto se convierte en un latigazo cuando llega hasta compararse con los afectos más íntimos del hombre mismo.

«Todavía estaba hablando a la muchedumbre, cuando su madre y sus hermanos se presentaron fuera y trataban de hablar con él. Alguien le dijo: ‘¡Oye! ahí fuera están tu madre y tus hermanos que desean hablarte’. Mas él respondió al que se lo decía: ‘¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?’. Y, extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: ‘Éstos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la

voluntad de mi Padre celestial, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre'»⁶. Pone su propia persona como alternativa a los sentimientos naturales, aunque la palabra «alternativa» no sea la correcta; sólo explica el primer choque con este comportamiento de Jesús. Debería decir mejor que pone su propia persona en el corazón de los mismos sentimientos naturales y se sitúa con pleno derecho como su verdadera raíz. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y sus propios familiares serán los enemigos de cada cual. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. [...] El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará»⁷.

La libertad del hombre se verifica mucho más en la experiencia de las relaciones con lo que le pertenece que directamente consigo mismo. Un hombre aceptaría más fácilmente perderse a sí mismo que perder a la persona que ama; pues su libertad encuentra acicate en la relación de posesión o de preferencia. Ésta es la cosa: Jesús se pone en el centro de esas relaciones, como si fuera el corazón en el que éstas tienen su origen y sin el cual no tendrían vida.

Y aquí está el punto de arranque de la animadversión con respecto a él. Mientras Él se declara «maestro» e invita al «sígueme», uno puede reconocerlo e ir con él o bien no seguirle, y queda todavía sitio para la simple indiferencia, pero cuando su propuesta se especifica como una pretensión de entrar en el ámbito de nuestra libertad, entonces o se le acepta, y ello se convierte en amor, o se le rechaza, y ello se convierte en hostilidad.

El final de la historia que he contado antes ilustra, también por analogía, la aversión que surge frente a alguien que de alguna manera ponga en práctica una pretensión de centralidad.

En efecto, un día, cuando ya «el rey de Portugal» se había ganado con su amistad a los del pueblo, llegó un coche de la policía y se lo llevó. Alguien lo había traicionado. ¿Quién? El alcalde. Pero ¿por qué? ¡Nunca se había respetado y honrado tanto al alcalde como en el mes en que había estado allí ese señor! Sin embargo el alcalde sentía, y no lo aceptaba, que él ya no era el centro del pueblo, constataba que había sido desplazado como punto de referencia y amo del pueblo.

Un mecanismo muy parecido es el que se desencadenó en las reacciones hacia la persona de Jesús. Comienza a brotar una hostilidad contra él precisamente por su manera de presentarse, es decir, cuando empieza a manifestar su presencia con la pretensión de tener un significado decisivo y un poder determinante en el ámbito de la libertad de la gente.

Una doctrina que explique la vida puede provocar asentimiento o negación —dice

Romano Guardini⁸—, pero es muy distinto cuando una figura humana plantea por sí misma la pretensión de tener una importancia absoluta para nuestra vida. Para reconocer y aceptar esa pretensión, el que escucha tiene que renunciar a sí mismo, tiene que sacrificar la autonomía de su criterio de una manera tan sensible como sólo puede ocurrir en el amor. Si se rechaza esta renuncia a uno mismo, lo que brota es una aversión radical, profunda, que tratará por todos los medios posibles de justificarse.

Los apóstoles ahondarán en su elección justamente en esta segunda etapa, al igual que es en esta etapa cuando los demás se distancian de Jesús. Dice Tresmontant: «Si se estudia el caso de Jesús de Nazaret, se advierte que la resistencia que se encuentra proviene de que Jesús, con sus acciones y con sus palabras, enseña una doctrina que desconcierta y choca con costumbres adquiridas, imágenes adquiridas y prejuicios. Los que mantienen y transmiten los prejuicios se rebelan contra este maestro de novedades. Les resulta intolerable. Lo era y lo es todavía hoy. Lo será siempre»⁹.

En todo caso sigue en pie el hecho de que el discriminante fundamental de la elección en pro o en contra de Cristo radica en la pretensión inconcebible de su Persona, en la novedad absoluta de su «naturaleza», en la respuesta inimaginable a la pregunta de quién es él: ésta es la clave para dar el salto cualitativo en la percepción de uno mismo y en la imagen que tenemos de la vida.

3. El momento de la identificación

Pero es sobre todo en una tercera etapa cuando Jesús afronta, aunque sea todavía implícitamente, la respuesta a la pregunta: «¿Tú quién eres?».

Una vez me dijo una profesora valdense de religión: «Cristo nunca dice en el evangelio: ‘Yo soy Dios’; dice siempre: ‘Yo soy el Hijo de Dios’». Y yo le respondí: «Si encontrara en el evangelio que Cristo ha dicho: ‘Yo soy la segunda persona de la Santísima Trinidad’, enseguida diría que se trata de un error». Y sería un error, pues siendo judío, nacido en aquella época, y siendo de cierto tipo de extracción social, sólo podía hablar en consonancia con la mentalidad de un hombre de esa época y de esa extracción social. No podemos imaginárnoslo hablando con la astucia de un griego del siglo IV, ni mucho menos según el tipo de exigencias mentales que caracterizan al hombre moderno.

Un judío no podía ni siquiera pronunciar la palabra Dios, pues la mancharía. Los fariseos insistían en que sólo debía nombrarse a Dios mediante circunlocuciones. Pues Dios se identificaba con su palabra, con la historia del pueblo, es decir, con los textos, con la Biblia como historia de una nación, con los padres antiguos. Entonces las circunlocuciones con las que el judío de aquellos tiempos se refería a la divinidad eran «Moisés, la ley y los profetas», o bien, «los padres», «los antiguos», es decir, aquellos a los que se les reconocía como la mediación, como el instrumento de la voz de Dios, hasta el punto de que lo que ellos decían era la voz, la palabra misma de Dios. Todo lo

que había ocurrido en su vida eran gestos de Dios. *Mirabilia Dei*, gestos de Dios, se habían realizado con Abrahán, Isaac, Jacob o David.

Entonces Jesús respondió a la gran pregunta: «¿Tú quién eres?», atribuyéndose a sí mismo gestos y misiones que la tradición judía reservaba celosamente a Yahvé. De este modo se identificó con Dios. Haciendo cada vez más contundentes sus afirmaciones, Jesucristo, judío de una época concreta, se apropia de actitudes reservadas a lo divino, emplea el método de atribuirse sin más lo que era propio de Dios.

Esta identificación se dio sobre todo en tres aspectos.

a) El origen de la Ley

Ante todo Jesús se identificó con el origen de la Ley. La palabra Ley era el sinónimo que más empleaban los fariseos para referirse a lo divino. Decir que algo era según la Ley quería decir que era según Dios. Para quien le escuchaba debía de ser algo inaudito oírle repetir: «Se dijo... pero yo os digo». «Habéis oído que se dijo a los antepasados: ‘No matarás’; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal [...]. Habéis oído que se dijo: ‘No cometerás adulterio’. Pues yo os digo [...]. También se dijo: ‘El que repudie a su mujer, que le dé acta de divorcio’. Pues yo os digo [...]. Habéis oído también que se dijo a los antepasados: ‘No perjurarás, sino que cumplirás al Señor tus juramentos’. Pues yo os digo [...]. Habéis oído que se dijo: ‘Ojo por ojo y diente por diente’. Pues yo os digo [...]. Habéis oído que se dijo: ‘Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo’. Pues yo os digo [...]»¹⁰. Jesús modifica lo que para los fariseos representaba el comunicado divino al hombre, identificándose de este modo a sí mismo con la fuente de la Ley.

b) El poder de perdonar los pecados

Recordemos el episodio de la curación del paralítico¹¹, cuando Jesús se atribuye el poder de perdonar los pecados, y se lo atribuye con hechos además de palabras. La gente queda impresionada por el milagro, pero éste remitía a una cosa muy distinta. Remitía al poder de perdonar que sólo pertenece a Dios. «Su religiosidad muestra unos rasgos inauditos, más aún, revolucionarios diríamos, que provocaban la ira y la indignación de los píos de aquel tiempo [...]. En último término, podemos decir que Jesús no se adecua a ninguno de los tipos estándar que solemos encontrar. Exige una conversión que no atañe únicamente a las estructuras externas y a las formas superficiales de comportamiento, sino a la orientación fundamental del hombre, a su corazón. La inaudita libertad con que se comportaba Jesús nos plantea una cuestión: ¿En nombre de qué potestad haces tú esto?»¹².

c) La identificación con el principio ético

Vayamos al relato del Juicio Final, tal como se encuentra en el evangelio de Mateo. «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: ‘Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme’. Entonces los justos le responderán: ‘Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?’. Y el Rey les dirá: ‘En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis’. Entonces dirá también a los de su izquierda: ‘Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno [...] porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber [...]’. Entonces dirán también éstos: ‘Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?’»¹³. Y el Rey les contestará lo mismo, pero en sentido contrario.

Se trata del Juicio Final, y lo que obra en él es el principio ético: no el legislador, sino el origen o, mejor, la naturaleza del bien. Y es Él. Tanto es así que quien hace el bien sin siquiera darse cuenta de Jesús, sin tener conciencia de Él, hace el bien porque establece, aun sin saberlo, una relación con Él. Si una acción del hombre es buena porque es por Él y es mala si le excluye, Jesús se ha constituido entonces en el criterio discriminante entre el bien y el mal, no tanto como juez cuanto como criterio de identidad. Él es el bien y no estar con Él es el mal.

Aun permaneciendo en una perspectiva implícita, ésta es la afirmación más fuerte de la conciencia que Cristo tenía de su identidad con lo divino. Pues el criterio del bien y del mal coincide con el principio de las cosas, con el origen último de la realidad. La fuente ética por excelencia es lo divino, el principio del bien coincide con lo verdadero. Vivir bien quiere decir servirle, seguirle¹⁴.

Capítulo Séptimo

LA DECLARACIÓN EXPLÍCITA

De la trayectoria seguida hasta ahora para describir cómo se planteó el problema cristiano, quisiera subrayar sobre todo los aspectos metodológicos, el dinamismo que la puso en marcha, ya que ese dinamismo será el mismo a lo largo de toda la historia. Es decir: el comportamiento de aquel hombre era tal que, cuanto más de acuerdo se estaba con él y se le seguía, más se sentía uno inducido a preguntarse: «Pero ¿qué hace para ser así?». De modo que llegado un cierto momento explotó la pregunta. Al recordar el concepto de certeza moral¹, hemos recordado también un corolario: la naturaleza nos permite obtener la certeza acerca del comportamiento humano —precisamente por ser fundamental para la vida— con más rapidez que otros tipos de certeza, y esto mediante la intuición de la convergencia de muchos indicios hacia un punto. Por eso, cuanto más comparte uno la vida de otra persona más capaz es de tener certeza moral acerca de ella, ya que el cúmulo de indicios se multiplica. Así fue con Jesús. Su bondad, su inteligencia, su tremenda capacidad de introspección, sus posibilidades prodigiosas de gobernar sobre todas las cosas, la naturaleza de su disposición al milagro son entonces, para quien vive con él y para quien sabe prestarle verdadera atención, indicios todos ellos que poco a poco se multiplican y ganan en profundidad, indicios que hacen «quedarse con la boca abierta», indicios que provocan una pregunta a la que no se sabe responder, pero a la que se debe poder responder.

Ciertamente los mismos discípulos tratan de hallar respuestas. Por ejemplo, los evangelios recogen un episodio sucedido cerca de Cesarea de Filipo². Podemos tratar de imaginarnos cómo ocurrió. Jesús, mientras camina con los suyos por un sendero que lleva al mar, ve en un cierto punto que el sendero bordea un abrupto promontorio, y, al igual que haría cualquiera de nosotros, se para un instante a mirar. Como invadido de pronto por un pensamiento, dice volviéndose a los suyos: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Ellos responden: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas antiguos, que ha resucitado». Les dice: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Y Pedro, como de costumbre, prorrumpe impulsivamente, repitiendo quizá, aunque sin entender plenamente su significado, algo que había oído decir al mismo Jesús: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Pedro había llegado ya a esa evidencia que le hacía pensar de Jesús: «Si no puedo fiarme de este hombre, no puedo fiarme ni siquiera de mí mismo». Y Jesús, mirando primero a aquel abrupto promontorio que tenía delante, la roca sobre la que se había construido la ciudadela de Cesarea de Filipo, inexpugnable por su posición, y mirando luego a Pedro, le dijo: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella».

Poco antes le había llamado «bienaventurado», pues la respuesta que Pedro había dado a su pregunta no la había encontrado por sí solo, sino que el Padre se la había revelado.

A la pregunta sobre la identidad de Cristo, todos tratan de dar una respuesta; todos se inquietan ante el problema que representa, pues su respuesta no lo abarca. Y entonces se lo preguntan a él: «¿Tú quién eres?»; él da, ciertamente, respuesta, pero, como hemos visto, poco a poco, pedagógicamente, introduciéndola casi con cautela, para no «apagar la mecha humeante»³. En efecto, la respuesta era demasiado fuerte para ellos, demasiado turbadora para su mentalidad. Por eso dio pasos introductorios a su respuesta explícita. Se pone a sí mismo como la causa por la que vale la pena jugarse la vida, como el fundamento de las relaciones que constituyen el corazón de nuestra libertad, y finalmente comienza incluso a atribuirse gestos y prerrogativas que la Biblia y toda la tradición judía referían celosamente a Dios. Se convierte en creador de la Ley, se muestra como perdonador del pecado y se identifica con la fuente de la ética.

Pero una vez llegado a los últimos tiempos su declaración se hará explícita. Cristo finalmente se presenta como Dios de manera abierta. Pero esto sólo ocurre cuando las conciencias que le rodeaban habían asumido ya posiciones decididas con respecto a él.

En efecto, Dios tiende a ponderar la situación en la que nuestra libertad se ha metido de antemano. El modo con que Dios nos trata secunda una decisión tomada previamente por nuestra libertad, e impulsa a que se desvele mejor lo que ésta está dispuesta a hacer. Cuando la libertad se pone en actitud de cerrarse sobre sí misma, todo lo que ocurra la lleva a cerrarse aún más, y viceversa. «Porque a todo el que tenga, se le dará y le sobrá; pero al que no tenga, aun lo que tiene se le quitará»⁴.

Así, la prueba definitiva que él dará de sí mismo será para sus amigos ocasión de demostrar una mayor unión con él; y para sus enemigos el pretexto último para eliminarle.

Veamos ahora tres momentos característicos en los que se pone de manifiesto Jesús explícitamente.

1. El primer asomo de una actitud explícita

En el último período vemos a Jesús casi instalado en el pórtico del templo desafiando a los fariseos de la mañana a la noche. El clima de Jerusalén se ha puesto al rojo vivo debido a la persona de Jesús. «Entre las muchedumbres populares, formadas por los habitantes de la ciudad y los peregrinos que acudían a la fiesta, circulan muchos ‘rumores’ y cuchicheos a media voz. Las opiniones están divididas aunque sólo se mencionan sumariamente. A un reconocimiento decidido pero incoloro (‘es bueno’), se opone la acusación de que ‘seduce al pueblo’. El derecho penal judío establecía la lapidación para los seductores. Es una expresión muy fuerte [...]. Pero lo que mejor

describe la situación en Jerusalén es que existía temor a exponer las propias opiniones: el pueblo no se arriesga a decir lo que piensa ‘por temor a los judíos’. Aquí se alude inequívocamente a la autoridad teocrática, que trabaja con amenazas y represalias»⁵.

El primer momento del que queremos hablar puede parecer no del todo explícito al lector moderno, pero lo es en el contexto de la época. Eran, pues, las últimas semanas de su vida y la atmósfera que le rodeaba en la ciudad era la descrita. Hasta entonces Jesús había huido siempre de los fariseos, para que no le prendieran. Ahora en cambio va a Jerusalén decidido. La situación era tal que esta decisión suya provoca las reacciones de sus amigos. Los evangelistas anotan que «Pedro, tomándole aparte, se puso a protestar»⁶ o que «se puso a reprenderle»⁷. Pero Jesús reacciona: «Tus pensamientos no son los de Dios; sino los de los hombres»⁸.

En Jerusalén crece la discusión y, con la ciudad llena de peregrinos, el espectáculo de esas discusiones atrae a muchos curiosos. Jesús toma además la iniciativa de atacar a los fariseos por el flanco en el que eran más competentes: la interpretación de las Escrituras, de las que ellos conocían todas las sutilezas. «Estando reunidos los fariseos les propuso Jesús esta cuestión: ‘¿Qué pensáis acerca del Mesías? ¿De quién es hijo?’. Dícenle: ‘De David’». La respuesta es inmediata respecto a un tema, el del Mesías, en el que estaban de acuerdo escribas y fariseos, que, como todos, le esperaban en ese momento de la historia. «Replicó: ‘Pues, ¿cómo David, movido por el Espíritu, le llama Señor, cuando dice: Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies?’». Es decir, la profecía emplea el mismo término para indicar a Dios y al que habría de venir. Jesús concluye: «‘Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?’». Nadie era capaz de contestarle nada; y desde ese día ninguno se atrevió ya a preguntarle más»⁹. Aunque parecía que las Escrituras no tenían secretos para ellos, su capacidad de interpretación no bastaba para replicar a Jesús. Pero algo definitivo y solemne debieron captar en su modo de razonar, pues desde aquel día no le hicieron más preguntas. Se había dado, pues, un comienzo de respuesta explícita: la naturaleza de Jesús se desvela como divina.

2. Un contenido provocador

El evangelio de Juan, en su capítulo octavo, recoge otro momento de declaración explícita¹⁰. Aun dentro del clima tenso de esas discusiones en el templo, el evangelio advierte a menudo que algunos judíos, al escuchar a Jesús, «creían en él». Probablemente eran personas que se decían: «Con todo, es un hombre al que no se debe rechazar en bloque. Dice cosas que hacen pensar y las justifica...». Hoy podríamos calificarlos como simpatizantes.

Entonces Juan observa que, en una de estas circunstancias, Jesús se vuelve a los que simpatizaban con él. «Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis

discípulos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». Los presentes quedan sorprendidos y tocados en lo vivo por esta afirmación. «Se sienten heridos por las palabras de Jesús en su orgullo religioso y nacional [...]. Pese a toda la opresión política, se saben hijos libres de Abrahán, que interiormente jamás se han doblegado a un dominio extranjero»¹¹. Por eso le replican a Jesús que siempre han sido libres: ¿cómo puede hacer depender de él la libertad de ellos? Jesús les responde: «Todo el que comete pecado es un esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda para siempre; si pues el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres». Jesús recurre a una imagen para aclarar su capacidad de hacerles libres: «En la imagen se supone una comunidad doméstica, en la que hay esclavos sin libertad y el hijo del padre de familia. Los criados o esclavos abandonan la casa en un determinado momento, mientras que el hijo y heredero siempre vive allí. Esta situación se daba tanto en Palestina como en el mundo helenístico»¹². Lo que quiere decir es que quien se equivoca es como un esclavo de su límite. Un esclavo no pertenece todavía a la familia. En cambio un hijo está dentro, en la familia de la libertad. Por tanto, es como si Jesús dijera: será el hijo el que os debe tomar y os debe hacer entrar como libres en la casa.

Ciertamente Jesús ha visto el resentimiento en los rostros de los presentes, y entonces insiste en quererlos provocar hasta las últimas consecuencias. «Ya sé que sois raza de Abrahán; pero tratáis de matarme, porque mi palabra no prende en vosotros. Yo hablo de lo que he visto donde mi Padre; y vosotros hacéis lo que habéis oído donde vuestro padre». En una atmósfera que se va calentando cada vez más, los presentes claman todavía más que descienden de Abrahán. Y Jesús: «Si fuerais hijos de Abrahán, haríais las obras de Abrahán. Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abrahán». Los jefes de los judíos han comprendido que «Jesús pretende atribuirles un padre que no es Abrahán [...]. Para los judíos Abrahán era el fundador del culto de Dios, al que reconoció como creador del mundo sirviéndole con fidelidad [...]. Cuando Jesús niega a los judíos su filiación abrahámica, éstos lo consideran como un ataque contra su fidelidad a Dios»¹³.

«¡No tenemos más padre que a Dios!». Pero Jesús sigue acusando: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado. ¿Por qué no comprendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Éste fue homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira. Pero a mí, como os digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador? Si digo la verdad, ¿por qué no me creéis?». Jesús, al continuar discutiendo y acusándolos de manera apremiante dice claramente que «todas sus pretensiones de ser hijos de Abrahán o de Dios se rompen por el hecho de estar maquinando su muerte [...]. Jesús habla y argumenta desde su conciencia de la plena unidad con Dios»¹⁴. Y entonces aquellos que habían sido

simpatizantes se van haciendo cada vez más extraños a lo largo de la discusión; al sentirse atacados en su orgullo religioso van dando la razón a los que ya habían chocado con Jesús y le acusaban de estar poseído por un demonio, por tanto muy lejos de ese Dios del que hacía poco había dicho que le había enviado.

Pero Jesús recorre ya firmemente el camino de su autorrevelación: rechaza las acusaciones y afirma algo que está destinado a agravar y aumentar todavía más el alboroto y las exclamaciones: «Yo no tengo un demonio; sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí. Yo no busco mi gloria; ya hay quien la busca y juzga. Yo os aseguro: si alguno guarda mi palabra, no verá la muerte jamás». La reacción es violenta: le gritan que todo lo que está diciendo confirma sin sombra de duda que está loco y endemoniado. ¿Cómo se puede prometer librar a alguien de la muerte? Todos los grandes hombres de la historia, Abrahán, los profetas, tuvieron que vérselas con la muerte. El escándalo de esta frase es grande; tanto para los que interpretaran banalmente al pie de la letra la expresión de Jesús, como sobre todo para quien entendiera aunque sólo intuitivamente que era como si hubiese dicho: «Os declaro solemnemente que quien se adhiera a lo que digo, se adhiere a algo que ni el tiempo ni la historia podrán limitar».

«¿Por quién te tienes a ti mismo?». La formulación de esta pregunta, que sigue al pasaje citado, denuncia ya la sospecha y la provocación. «Hasta los varones que, según la creencia judía, estuvieron especialmente cerca de Dios, hubieron de compartir la suerte de todos los hombres. Así, la pregunta inmediata y final ‘¿Por quién te tienes?’ insinúa que Jesús pretende equipararse a Dios [...]. Sólo Dios es el eterno viviente y vivificador [...] y Jesús se apropia la pretensión de preservar a los hombres de la muerte con su palabra. Se apropia así un derecho reservado a la divinidad, poniéndose por encima de los hombres y al lado de Dios»¹⁵. Pero Jesús también había dicho: «honro a mi Padre», añadiendo: «no busco mi gloria», y, antes de pasar a la gran declaración del versículo 58, antes de «llevar su automanifestación a una afirmación suprema e insuperable»¹⁶, recalcará, como para dar una última posibilidad a la libertad de alguno de sus oyentes, su dependencia del Padre, esa relación misteriosa que habría podido hacer sospechar a los presentes que no se encontraban ante un vanidoso fanfarrón: «Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: ‘Él es nuestro Dios’, y sin embargo no le conocéis. Yo sí que le conozco; si dijera que no le conozco, sería un mentiroso como vosotros. Pero yo le conozco, y guardo su palabra»¹⁷.

Así, mientras un espíritu atento habría podido intuir que «el ataque a la jactancia de Jesús se rompe con su obediencia»¹⁸, Jesús lleva hasta el extremo su provocación: «Vuestro padre Abrahán se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró». En cualquier genio humano se da la profecía de un cumplimiento que la persona de Cristo asegura encarnar. Ahora ya es clara a sus enemigos la insensatez, la presunción inaudita, absurda, de lo que Jesús está diciendo. Su objeción es incluso inofensiva: «¿Aún no

tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?’. Jesús les respondió: ‘En verdad, en verdad os digo: antes que naciese Abrahán Yo soy’. Entonces tomaron piedras para tirárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo». La discusión, que comenzó casi para ahondar en cierta simpatía y curiosidad, finaliza con una completa y dramática ruptura. Hay afirmaciones ante las cuales es como si se hiciera explotar el juego egocéntrico del alma humana. Son provocaciones a la razón tal como ésta se vive, aunque no ciertamente a la razón en toda la amplitud de su apetito cognoscitivo¹⁹. Son advertencias y notificaciones que no se pueden tolerar. «Con palabras claras [...]. Jesús certifica su superioridad sobre Abrahán [...]. Jesús posee una preexistencia real [...], incura en el ser eterno-divino»²⁰.

Conviene señalar que si en vez de la palabra «Abrahán» estuviera la palabra «razón», y en lugar de la palabra «fariseos» estuviera «los intelectuales», toda la dialéctica sería perfectamente aplicable a la tensión fe-cultura mundana propia de nuestro tiempo.

3. La declaración final

El tercero y último punto de referencia lo da el capítulo 26 del evangelio de Mateo²¹.

En aquellas últimas semanas tumultuosas las llamadas de Jesús a creer se multiplican; son signos y palabras que quieren hacer reflexionar a los hombres sobre la urgencia y la unicidad de su anuncio. Tras de mucho vigilarle y seguirle para controlar sus enseñanzas, los jefes religiosos se deciden a decretar la peligrosidad de Jesús. No responde a la imagen de Mesías que se esperaba, arremete contra ellos, que son los intérpretes de la Ley, desvía al pueblo de la verdadera tradición con enseñanzas sospechosas y podría llamar demasiado la atención de los romanos. En resumen: deciden atraparlo. Se arresta a Jesús y se le lleva ante el Sanedrín para juzgarlo. Es tan viva la exigencia de justicia en el hombre que no se dará nunca injusticia alguna que no trate de plantearse e imponerse sin al menos una apariencia de justicia, demostrando así su necesidad.

El Sanedrín era el gran consejo judío, que de por sí habría sido competente para juzgar y condenar a Jesús; pero la circunstancia histórica de que Judea se viera incorporada al Imperio romano como provincia hacía que el Sanedrín, para cuestiones importantes como podía ser una pena capital, tuviera que someter la acusación al gobernador romano.

Así el Sanedrín, en el caso de Jesús, se dispuso a seguir un procedimiento formalmente al amparo de cualquier acusación de irregularidad: primero una vista ante el consejo y después la imputación sometida a la competencia del gobernador romano. Jesús fue objeto ante el Sanedrín de muchas acusaciones, a las que se habían prestado bastantes testigos falsos, que sin embargo al final terminaron por contradecirse. Los evangelios constatan un malestar general en el Sanedrín, que buscaba una acusación válida y que durante mucho tiempo no logró encontrarla. Hasta que dos testigos dijeron: «Éste dijo:

‘Yo puedo destruir el Santuario de Dios, y en tres días levantarlo’». Se trata evidentemente de la tergiversación de una expresión que en efecto Jesús había empleado unos días antes, refiriéndose metafóricamente a su propio ser y a su propia persona. A falta de argumentos más fundados, el sumo sacerdote invita a Jesús a defenderse y le apremia para que responda. Pero es tan evidente la falsedad de esa interpretación que Jesús calla. El sumo sacerdote se encuentra en un aprieto, sabe que tiene que obtener algo al menos formalmente y entonces, venciendo su último reparo, saca a relucir un tema que no debiera haber mencionado, ya que era escandaloso aludir a él por su contenido blasfemo: «‘Yo te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios’. Dícele Jesús: ‘Sí, tú lo has dicho. Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo’». Ante la provocación de Caifás acerca del testimonio que había venido a dar, Jesús no pudo seguir callando. Entonces todo el consejo grita ante la blasfemia y declara a Jesús reo de muerte.

La admisión de que era el Mesías no habría debido implicar necesariamente la acusación de blasfemia. Jesús, al atribuirse en su respuesta dos célebres textos mesiánicos del Antiguo Testamento —el salmo 110 y el capítulo 7 de Daniel²²—, se proclamó firmemente Mesías. Pero, en la pregunta misma, el añadido al título de Mesías, el Cristo, de la expresión «Hijo de Dios» (que Jesús había empleado) introduce una preocupación alarmada ya existente que Jesús confirma con su declaración. El Sanedrín responde con su gesto de indignación a la objeción moderna según la cual Jesús en el evangelio no se habría proclamado Dios, sino Hijo de Dios. Evidentemente las autoridades religiosas de la época reconocían en esa frase del hombre de Nazaret una identificación con lo divino, una pretensión que se siente como confusión entre la realidad humana y la divina que justificaba la acusación de blasfemia. Entre los muchos que en aquella época se habían declarado mesías, de ninguno se había dicho que blasfemaba. Y puesto que se esperaba al Mesías, los jefes religiosos inteligentes seguían una línea de verificación muy simple. Si alguno hubiese sido de verdad el Mesías, el libertador que todos esperaban, habría obtenido resultados; de lo contrario habría fracasado. Nada podía inducir al Sanedrín a separarse de esa actitud «sensata» para tomar una posición tan grave como la de una acusación de blasfemia si no la hubiera provocado algo más, algo que turbaba, que ponía en juego la idea misma de Dios que ellos honraban y defendían frente a cualquier equívoco, frente a cualquier cosa que pudiera falsificar y corromper la concepción pura que tenían de Yahvé.

La condena a muerte de Jesús ante el Sanedrín fue por blasfemia, tal como se explicitó ante el gobernador romano «porque se tiene por Hijo de Dios»²³, aunque ante Pilato se subrayó también la pretensión de Jesús de ser rey de los judíos, apelativo que podría molestar al representante del Imperio.

4. La discreción de la libertad

Quedan así planteados los términos para decidir acerca de la pretensión cristiana. Cualquier otro elemento, incluso el grandioso que seguirá a la muerte de Jesús, su Resurrección, testimoniada por muchos que le volvieron a ver vivo, no hará más que desvelar «los pensamientos de muchos corazones».

Cuando Jesús era niño, un hombre, Simeón, de quien el Evangelio dice que era «justo y temeroso de Dios», un hombre que había deseado ardientemente ver al Mesías antes de morir, había tomado en sus brazos al pequeño, al que traían sus padres al templo según la costumbre, y había dicho a la madre que su hijo sería «señal de contradicción [...] a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones»²⁴. La afirmación de Jesús es sencillamente un hecho y los hechos hacen salir a flote la actitud de fondo del corazón humano, es decir, si está cerrado o abierto frente al misterio del ser.

El problema cristiano se resuelve en los mismos términos con los que se plantea: o se encuentra uno ante una locura, o aquel hombre, que dice ser Dios, es Dios. El problema de la divinidad de Cristo se reduce a esto: una alternativa en la que cuenta más que en ninguna otra ocasión la decisión de la libertad. Una decisión que tiene raíces ocultas y ligadas a una cierta actitud de cara a toda la realidad. La libertad no está representada por opciones clamorosas; éstas no dan razón del drama de nuestra vida. La libertad es lo más discreto que existe. El espíritu asume una posición primordial frente a lo real, luego la desarrolla, y sólo después toma conciencia de ella, especialmente cuando llegan las opciones más llenas de consecuencias. Ante el problema de Jesucristo se produce la consecuencia de la posición primordial que tengamos, la más íntima y original de nuestra conciencia, frente a la totalidad de los seres y del Ser.

Capítulo Octavo

LA CONCEPCIÓN QUE JESÚS TIENE DE LA VIDA

1. Premisa: una educación en la moralidad necesaria para comprender

1) El valor de una persona no lo captamos directamente, como si lo viésemos. La intimidad de una persona sólo se deja comprender en la medida en que se revela, y se revela a través de sus «gestos», como también a través de los signos. Se los podría comparar con esos síntomas que para el médico son manifestaciones de una realidad no perceptible directamente a su observación. Cuanto más genial es el médico, más capacidad tiene de valorar los síntomas.

Igualmente, para captar y juzgar el valor de una persona a través de sus gestos hace falta «una genialidad» —una «genialidad humana»—. Se trata de una capacidad psicológica más o menos desarrollada o más o menos favorecida. Se compone de tres factores: la sensibilidad natural, una educación realmente completa y la atención.

2) En concreto, para comprobar la plausibilidad de un hecho inherente a una personalidad moral y religiosa hay que tener una genialidad moral y religiosa que nos permita interpretar los gestos de esa persona como signos significativos en ese preciso sentido.

Pero preguntémonos: ¿qué es la moral? La moralidad es la relación entre el gesto y la concepción del todo que está implicada en él. Realmente el hombre se mueve siempre con una dimensión universal —implícita o explícita, consciente o inconsciente—. Por tanto, la capacidad de la que estamos hablando no está necesariamente medida por el nivel de santidad o de irreprehensibilidad ética; sino que, al estar en juego la relación elemental de lo particular con el todo, es más definible como apertura original del ánimo; como una actitud original de disponibilidad y de dependencia, no de autosuficiencia; como una voluntad de afirmación del ser, no de uno mismo.

Éticamente todo esto se expresa como una vivencia de confrontación de nosotros mismos con un ideal que nos supera; por lo tanto, como humildad que vive en el esfuerzo de mejorar, de «superar-se», y que se expresa en un deseo sincero o al menos en el malestar por el propio mal.

Se trata del sentimiento propio de la criatura, es decir, del ser en cuanto que es dependiente; es la raíz misma de la religiosidad. De modo que la opción más dramática de nuestra libertad, y la condición de esa capacidad de comprobación de la que estamos

hablando, se sitúa en las profundidades de nuestro ser: es una elección entre autosuficiencia y disponibilidad; entre esa tendencia decisiva a cerrarse, que impedirá la comprobación de los hechos e impedirá por tanto entender y se convertirá finalmente en irreligiosidad, por una parte, y, por la otra, esa sencillez natural vivida que, con el tiempo, dará sus frutos de conocimiento y permitirá a la inteligencia y al corazón abrirse de par en par a los hechos.

3) Jesús advierte continuamente en el Evangelio de la necesidad de eso que hemos llamado genialidad moral para poderle comprender, y observa cómo el hábito de una actitud autosuficiente, no disponible, hace imposible percibir el valor revelador de lo que él hace. Desde la afirmación trágica de Juan («En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por Él, pero el mundo no le reconoció. Vino entre su gente, pero los suyos no le recibieron»¹), a las palabras que siguen al encuentro con Nicodemo («Y la condenación está en que vino la luz al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean censuradas sus obras. Pero el que obra la verdad, va a la luz, para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios»²), todo el comienzo del cuarto evangelio introduce el drama que Cristo vivirá con la conciencia del hombre y que atestiguan sobre todo los capítulos quinto, sexto y octavo. «¿Por qué no comprendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Éste fue homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira. Pero a mí, como os digo la verdad, no me creéis. ¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador? Si digo la verdad, ¿por qué no me creéis? El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; vosotros no las escucháis, porque no sois de Dios»³.

En este sentido, son significativos los dos grandes milagros narrados en el evangelio de Juan: la curación del ciego de nacimiento⁴ y la resurrección de Lázaro⁵. En estos relatos están retratadas con viveza aquellas actitudes de la libertad que representan lo opuesto a la apertura disponible que estamos llamados a favorecer para poder juzgar la plausibilidad de la pretensión de Jesús.

En el primer relato se presenta a un hombre curado de su ceguera, y los jefes religiosos descalifican el valor de esa curación como no proveniente de Dios, porque el gesto milagroso se hizo en día de sábado en que estaba prescrito el descanso. «Amenazan a un hombre deseoso de creer, ejerciendo la presión y el terror sobre el pueblo [...] y cerrándose a todos los mejores argumentos sobre el origen divino de Jesús». «Están aprisionados en la postura legalista»⁶. Pero el que ha sido sanado no se deja engañar: «Los pretendidos conocimientos de sus interrogadores están contra su experiencia personal de que ha sido curado por Jesús. Y de este hecho no le apean»⁷.

Más tarde, la resurrección de Lázaro, de gran resonancia, es uno de los mayores signos obrados por Jesús. Tanto es así que ante este signo muchos creyeron. En cambio, algunos de los presentes «fueron a contárselo» a los fariseos. Acostumbrados a ser secuaces suyos, renuncian a una libre confrontación con su ser de hombres y se someten a la decisión de quien es más influyente que ellos. Estos últimos, mientras en el caso del ciego de nacimiento habían puesto en marcha una especie de investigación de los hechos, frente a la resurrección de Lázaro deciden inmediatamente matar a Jesús.

Así también nosotros sólo nos sentiremos comprendidos por quien tenga en sí algo nuestro. Si quien escucha a una persona no tiene en sí algo que de algún modo le acerque a la experiencia del otro, es fácil que tergiversar el significado de sus palabras.

Igualmente, para afrontar la concepción moral de Jesús y para valorar la personalidad de la que emana, tiene que darse una cierta humanidad, una posibilidad de correspondencia humana con Él.

4) Eso que hemos llamado genialidad religiosa, esa franca apertura última del espíritu, aunque sea a partir de dotes naturales distintas en cada uno de nosotros, es algo en lo que tiene que comprometerse continuamente la persona. La responsabilidad de la educación es grande; pues esa capacidad de comprender, aunque sea connatural, no es algo espontáneo. Más aún, si se la trata como una pura espontaneidad, la base de sensibilidad de que se dispone originalmente quedará sofocada; reducir la religiosidad a la pura espontaneidad es el modo más definitivo y sutil de reprimirla, de exaltar sus aspectos fluctuantes y provisionales ligados a un sentimentalismo contingente.

Si no se estimula y ordena constantemente la sensibilidad hacia nuestra propia humanidad, ningún hecho, ni siquiera el más resonante, encontrará correspondencia. Antes o después todos hemos experimentado ese sentido de obtusa extrañeza ante la realidad que se experimenta en un día en el que nos hemos dejado llevar por las circunstancias y en el que no nos hemos comprometido en ningún esfuerzo: de improvisar cosas, palabras y hechos que antes eran para nosotros razones evidentes, ese día dejan de ser tales y ya no se entienden.

A Jesús, después de tres años de estar realizando prodigios, le piden un día un milagro. Piden un signo que atropelle su libertad. Pero para Dios la humanidad no es algo que haya que forzar, sino algo que hay que «llamar» en la libertad⁸.

2. La estatura humana

¿Quién es Jesús? La pregunta se hizo. Y Él respondió.

Respondió desvelándose a través de todos los gestos de su personalidad: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen

excusa de su pecado. El que me odia, odia también a mi Padre. Si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado; pero ahora las han visto, y nos odian a mí y a mi Padre. Pero así se cumple lo que está escrito en su Ley: Me han odiado sin motivo»⁹.

Pero el «gesto» más iluminador y, por tanto, el «signo» más significativo es la concepción que una persona tiene de la vida, el sentimiento global y definitivo que tiene del ser hombre. Sólo lo divino puede «salvar» al hombre; es decir, las dimensiones verdaderas y esenciales de la figura humana y de su destino sólo pueden ser «conservadas», esto es, reconocidas, proclamadas y defendidas por aquel que es su sentido último. Sólo lo divino —podemos precisar— puede definir la moralidad de una persona.

En la concepción de la vida que Cristo proclama, en la imagen que da de la verdadera estatura del hombre, en la mirada realista que tiene sobre el ser humano: aquí es donde el corazón que busca su destino percibe la verdad en la voz de Cristo que habla; aquí es donde el corazón «moral» capta el signo de la Presencia de su Señor.

1) El valor de la persona

Un factor fundamental de la mirada de Jesucristo es la existencia en el hombre de una realidad superior a cualquier realidad sometida al tiempo y al espacio; la persona humana más pequeña vale más que el mundo entero; no tiene nada que se le pueda comparar en el universo desde el primer instante de su concepción hasta el último paso de su vejez decrepita. Todo hombre posee un principio original e irreductible, fundamento de derechos inalienables y fuente de valores.

El valor no se puede confundir (como siempre estamos tentados de hacer por cierta mentalidad al uso) con las reacciones que se nos induce a asumir. De este modo, el valor de la persona tiende a reducirse a los términos característicos de la mentalidad dominante en cuyo ámbito vive.

Por el contrario, la persona goza de un valor y de un derecho en sí misma que nadie puede atribuirle o quitarle. El valor incluye el motivo, la finalidad de una acción, eso «por lo que vale la pena actuar» o existir. Por tanto, ser fuente de valores significa para la persona tener en sí misma la finalidad del propio obrar.

Debido a esto Jesús demuestra en su existencia una pasión por el individuo, un impulso hacia la felicidad de cada uno, que nos lleva a considerar el valor de la persona como algo incommensurable, irreductible. El problema de la existencia del mundo es la felicidad del hombre concreto. «¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre a cambio de su alma?»¹⁰.

Ninguna energía ni ninguna ternura de amor paterno o materno han llenado el corazón del hombre más que estas palabras de Cristo, apasionado por la vida del hombre.

Por lo demás, la escucha de esas últimas preguntas planteadas por Jesús representa la primera obediencia a nuestra naturaleza. Si nos hacemos sordos a ellas, se nos cierran las experiencias humanas más significativas. No nos podremos amar de verdad a nosotros mismos y seremos incapaces de amar a cualquier otro. Pues el motivo último que nos lleva a querernos a nosotros y a querer a los demás es el misterio del yo; cualquier otra razón remite a entrar en ésta.

2) La dependencia original

Hemos dicho que ese valor tan definitivo de la persona es una afirmación que corresponde profundamente a nuestra naturaleza. Pero, preguntémonos: ¿en qué se funda? Si no se tiene claro en qué se funda un valor, se acaba por desconocerlo sin darnos cuenta. La evidencia última de la vida, inmediatamente después del hecho de que se existe, es que antes de tener vida no la teníamos. Es decir: somos dependientes.

¿Cómo se justifica entonces la apasionada e intransigente afirmación que nos viene de Jesús del valor absoluto del individuo, si éste antes no existía, si surge del mundo como la espuma de la cresta de la ola y se disuelve de nuevo en ese mundo, si fenoménicamente es una derivación del pasado, un efecto de datos biológicos anteriores destinado a desaparecer?

¿Cómo es posible que el derecho y el valor de la persona no consistan sólo en su participación en el flujo de la realidad, lo mismo que el dedo sólo vale en cuanto parte del cuerpo y fuera de él no vale nada?

Cristo pone de manifiesto en el hombre una realidad que no deriva de la proveniencia fenomenológica de éste, una realidad que está en relación directa y exclusiva con Dios.

Es la relación misteriosamente personal que llega hasta el ser humano más pequeño: «Guardaos de despreciar a uno de estos pequeños; porque yo os digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos»¹¹. Es el contenido de esta relación lo que es semejante a «un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, lo vuelve a esconder y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel»; o a «una perla de gran valor» por la que uno «vende todo lo que tiene y la compra»¹². Esta relación es el sujeto irreductible de un conocimiento no deducible: «Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»¹³; o, en otro lugar: «Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos»¹⁴. El amor, expresión suprema de la autoconciencia y de la autoposesión del hombre, es decir, de la libertad, es también la

expresión adecuada de esa relación: «‘Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?’». Él le dijo: ‘Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo’»¹⁵. Así, pues, el sentido de la vida humana, el destino absolutamente único y personal que en ella se juega depende de ese amor absolutamente único y personal, tal como nos ilustra Cristo acerca del criterio supremo en el Juicio Final¹⁶.

Esa relación irreductible es de un valor inaccesible e inmune a cualquier género de influencias.

Las «bienaventuranzas» son un himno a esa libertad y a esa dignidad¹⁷. Pero este himno encuentra su confirmación y su explicación admirable en ese abandono total a Dios que Cristo pide con dulzura y fuerza incomparables a sus discípulos¹⁸ y al enviar en misión a sus apóstoles: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma [...]. ¿No se venden dos pajarillos por un as? Pues bien, ni uno de ellos caerá en tierra sin el consentimiento de vuestro Padre. En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No temáis, pues; vosotros valéis más que muchos pajarillos. Por todo aquel que se declare por mí ante los hombres, yo también me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, le negaré yo también ante mi Padre que está en los cielos»¹⁹.

Una relación de ese tipo, única, en cuanto que es reconocida y vivida, se llama *religiosidad*.

Ahora bien, Jesús, en su vida terrena, está como concentrado en este problema, pues sin definirlo y abordarlo el individuo no tiene ninguna posibilidad de salvarse, esto es, de «guardarse» a sí mismo: será esclavo de las reacciones que le invaden, volviéndose violento contra sí y contra los demás, o será sucesivamente esclavo de distintos tiranos. Esto significa que, sin esa relación, el individuo humano no puede tener un rostro propio, indestructible, de duración eterna; es decir, no tiene posibilidad de ser *persona* y por tanto tampoco de representar un papel inconfundible en la marcha del mundo y ser protagonista en el designio total.

Es el descubrimiento de la *persona* lo que entra en el mundo con Jesús: la pasión por ella es lo que hace de Jesús un mensajero apasionado de la dependencia, única y total, del hombre individual respecto del Padre: «Padre nuestro, que estás en los cielos...», Tú que me creas totalmente desde la profundidad última de mí mismo (pues el «cielo» es lo mismo que la profundidad última de lo creado, como observaba Gratry en su comentario al evangelio de Mateo²⁰).

La religiosidad cristiana no brota del placer de filosofar, sino de la constante insistencia

de Jesucristo que veía en esa relación la única posibilidad de salvaguardar el valor de la persona concreta. La religiosidad cristiana se plantea como *condición única de lo humano*. La elección del hombre radica en concebirse como libre de todo el universo y sólo dependiente de Dios, o como libre de Dios, y entonces se hace esclavo de cualquier circunstancia.

Jesús insistió mucho sobre algo que desconcierta a los puristas. Decía: escuchadme, *os conviene*. «Si tu mano te escandaliza, córtatela: mejor será para ti [...]. Y si tu pie te escandaliza, córtatelo: mejor será para ti [...]. Y si tu ojo te escandaliza, sácatelo: mejor será para ti [...]»²¹. La etimología griega de donde se deriva la palabra «escándalo» comporta el significado de trampa, de engaño. Jesús nos advierte que no nos dejemos engañar sobre esa relación definitiva con Dios: ésta, a saber, la religiosidad, nos *conviene* para salvar nuestra persona.

Advirtamos que nada es más farisaico que el rasgarse las vestiduras por un deber cumplido con vistas a un premio, pues nada es más esclavizante que el llamado deber por el deber. La coincidencia del deber con la felicidad es lo más concreto que nos insinúa la naturaleza, aunque sea por aproximación.

Concluyendo: la trascendencia del yo humano sobre la realidad en la que está inmerso no puede ser explicada por el hecho de que esté inmerso. Por otra parte es evidente que ese yo no se ha hecho por sí mismo. Queda así esta alternativa: la superioridad del yo se funda en la dependencia directa del principio que le da origen y da origen a todo, esto es, de Dios. La grandeza y la libertad del hombre proceden de la dependencia directa de Dios, condición para que el hombre se realice y se afirme. La primera condición para que brote el interés realmente humano es, pues, su dependencia de Dios²².

Por eso, repitamos, la vivencia de la dependencia de Dios, es decir, la religiosidad, es la prescripción más apasionada que Jesús da en su evangelio.

3. *La existencia humana*

La insistencia en la religiosidad es el primer deber absoluto del educador, es decir, del amigo, del que ama y quiere ayudar al ser humano en el camino hacia su meta. Y lo humano no existe en principio a no ser en el individuo concreto, en la persona. En esta insistencia está toda la invitación de Jesucristo. No se puede pensar en comenzar a entender el cristianismo sino partiendo de su origen como pasión por la persona concreta. La inteligencia que Jesús tiene y que ha mostrado de lo humano le induce a empujar al hombre con fuerza hacia su origen, hacia lo que dará significado y gusto a su vida, hacia la religiosidad. Sin ella, ¿qué le queda al hombre? *Vanitas vanitatum*: vaciedad total.

La religiosidad, en la medida en que tiende a hacer vivir todas las acciones como

dependientes de Dios, se llama moralidad: «No todo el que me diga: ‘Señor, Señor’, entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial»²³. Y puesto que la voluntad del Padre reside en el misterio de Cristo, por eso añade, refiriéndolo todo a Su Presencia: «Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre roca: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, y embistieron contra aquella casa; pero no cayó, porque estaba cimentada sobre roca. Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, será como el hombre insensato que edificó su casa sobre arena: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, embistieron contra aquella casa y cayó, y fue grande su ruina»²⁴.

Cualquier moralidad que no parta de algo que sea más que el yo, que no sea el yo, es una ambigüedad llena de mentira: la identificación del deber con la propia conciencia es una forma engañosa de imponernos a los demás. La conciencia es, por el contrario, el lugar donde se percibe la dependencia, un lugar donde aparecen las directrices de Otro. Así es como Jesús, hombre, nos lo enseñó: «Yo no puedo hacer nada por mi cuenta: juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado»²⁵.

Esta hipótesis es la única que fundamenta la libertad de conciencia. Pues la libertad es responsabilidad, es decir, *respuesta* a Otro. Y esto *salva* la libertad, libera a la libertad de identificarse con una reacción endógena o —como es siempre en último término— inducida, impuesta desde fuera; la libera, por tanto, de la violencia, del «poder» dominante.

4. Una conciencia que se expresa en súplica

La expresión de la religiosidad y de la moralidad, en cuanto conciencia de la dependencia de Dios, se llama oración.

a) La oración es la conciencia última de nosotros mismos, como conciencia de una dependencia constitutiva. Ella representaba la urdimbre del sentimiento de sí que tenía Cristo, tal como se transparenta en los admirables capítulos de san Juan: «Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo [...]. En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo [...]. Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo [...]. Las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado... He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado [...]. El Padre, que vive, me ha enviado, y yo vivo por el Padre [...]. Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy. Pero yo no he venido por mi cuenta, y el que me ha enviado es veraz; pero vosotros no le conocéis. Yo le conozco, porque

vengo de él y él es el que me ha enviado [...]. El que me ha enviado es veraz, y lo que he oído a él es lo que hablo al mundo [...]. Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta, sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo [...]. Yo hablo lo que he visto donde mi Padre [...]. Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado [...]. Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: ‘Él es nuestro Dios’, y sin embargo no le conocéis. Yo sí que le conozco; si dijera que no le conozco, sería un mentiroso como vosotros. Pero yo le conozco y guardo su palabra»²⁶.

Es esta pertenencia abismal, esta dependencia total lo que daba contenido a los momentos de que habla tan a menudo el Evangelio: «Después de despedir a la gente, subió al monte a solas para orar. Al atardecer estaba solo allí»²⁷.

Pero justamente por la continuidad de esta oración —«Es preciso orar siempre»²⁸—, precisamente porque la conciencia de la fuente ininterrumpida de su ser se erguía en la interioridad de Jesús, es por lo que podía decir: «No estoy yo solo, sino yo y el que me ha enviado [...]. Y el que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él»²⁹.

Todas estas alusiones resuenan en los capítulos del discurso de la Última Cena. Y la oración final sintetizará el contenido luminoso y misterioso de la continua unión consciente entre Jesús y el Padre: «Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío...»³⁰.

b) En la oración resurge y toma consistencia la existencia humana. Así nos lo enseña la persona de Jesús.

Darse cuenta de la propia dependencia original no significa simplemente tener conciencia de un pasado, del gesto que nos creó. Por el contrario, la dependencia del hombre es continua, en cada instante, en cualquier aspecto de nuestro obrar. Cada fragmento de nuestra existencia tiene en el misterio del Ser su origen total; Dios es nuestro verdadero Padre, el padre de esta continua generación que es nuestro existir. Precisamente porque pudo afirmar «El Padre y yo somos una sola cosa»³¹, pudo afirmar también: «Separados de mí no podéis hacer nada»³².

Se llega así a la constatación de que el hombre no sólo no existía antes, sino que tampoco existiría si dependiera de sí mismo; el hombre no se hace por sí mismo en ningún momento. Si la conciencia es la transparencia de lo que el hombre es, la conciencia de sí le lleva a la conclusión de que en cada preciso instante el hombre mismo está hecho por Otro, que su yo radica en Otro que lo hace. Si fuera hasta el infinito analizándose a sí mismo, llegaría siempre a esta conclusión: la vida es pura dependencia

de Otro. «¿Quien de vosotros puede, por más que se afane, añadir una sola hora a su vida? Si, pues, no sois capaces ni de lo más pequeño, ¿por qué preocuparos de lo demás? [...] Por todas esas cosas se afana la gente del mundo; pero ya sabe vuestro Padre que tenéis necesidad de ellas»³³.

La vida se expresa ante todo, por consiguiente, como conciencia de relación con el que la ha hecho, y la oración es caer en la cuenta de que en «este» momento la vida es «hecha» por Otro. Estupor devoto, respeto, sometimiento amoroso en un gesto de entendimiento: he ahí el alma de la oración. La fascinación que provoca la realidad es el primer grado de esta actitud mística, que es lo más natural del hombre, el aspecto más elemental de nuestra conciencia.

Pero en el ejemplo y en la enseñanza de Jesús, estupor, sometimiento y fascinación se convierten en la transparencia de una familiaridad inefable: «Estando él orando un día en cierto lugar, cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: ‘Maestro, enséñanos a orar...’. Él les dijo: ‘Cuando oréis, decid: Padre...’»³⁴.

Sólo así desaparece la soledad: en el descubrimiento del Ser como amor que se entrega a sí mismo sin cesar. La existencia se realiza sustancialmente como diálogo con la gran Presencia que la constituye, como compañero inseparable. La compañía está *en* el yo, no existe nada que hagamos solos. Toda amistad humana es reflejo de la estructura original del ser, y si lo niega pelagra su verdad. En Jesús, el Enmanuel, el «Dios con nosotros», la familiaridad y el diálogo con quien nos crea en cada instante se convierte no sólo en transparencia iluminadora, sino también en compañía histórica.

El hombre se distingue de las demás criaturas por ser consciente de lo que vive, y esta conciencia no es plena si no profundiza hasta el Fundamento de donde brota la vida. El arco de la reflexión no da toda su dimensión si no llega al Punto del que dimana el yo con su gesto. La oración, así, no es un gesto aparte, sino que constituye la primera dimensión de toda acción. El acto de oración será necesario para adiestrarnos en esa conciencia de la acción. Por eso, la cima más alta de la oración no es el éxtasis, es decir, una conciencia del fondo tal que uno pierde el sentido de lo ordinario; sino más bien ver el fondo del mismo modo que se ven las cosas ordinarias.

¿Cómo traducir esto existencialmente? El ideal marcado por Jesús puede traducirse existencialmente en los términos siguientes: «Ora lo más que puedas»; es la fórmula de la conciencia frente al Ideal; es la fórmula de la libertad para el hombre que está en camino.

c) Pero la expresión plena de la oración es la de ser *petición*. Y, por tanto, la expresión original de la existencia humana es también petición. En esto reside toda la dignidad de la conciencia y del afecto: «Mi alimento», responderá Jesús a los apóstoles, «es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra»³⁵.

En la relación con el Padre, su realidad como hombre se resumía en esta petición; y en la oración de la Última Cena, con toda la inmensa grandeza de su alma, mendigó el cumplimiento del plan «escondido desde siglos»³⁶: «Así habló Jesús y, alzando los ojos al cielo, dijo: ‘Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti [...], para que dé vida a todos los que tú le has dado. Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo [...]. Padre, quiero que donde yo esté estén también conmigo los que tú me has dado, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo’»³⁷.

En dos textos luminosos y conmovedores del Evangelio Jesús ha definido con fuerza la naturaleza de petición que tiene la oración, justamente como gesto de realismo supremo en relación con la condición humana. He aquí el primero: «Si uno de vosotros tiene un amigo y, acudiendo a él a medianoche, le dice: ‘Amigo, préstame tres panes, porque ha llegado de viaje un amigo mío y no tengo qué ofrecerle’, y aquél, desde dentro, le responde: ‘No me molestes; la puerta ya está cerrada, y mis hijos y yo estamos acostados; no puedo levantarme a dártelos’, os aseguro que, si no se levanta a dárselos por ser su amigo, al menos se levantará por su importunidad, y le dará cuanto necesite. Yo os digo: ‘Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá’. ¿Qué padre hay entre vosotros que, si un hijo le pide pan, le da una piedra; o, si un pescado, en vez de pescado le da una culebra; o, si pide un huevo, le da un escorpión? Si pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!»³⁸. Y he aquí el segundo, en el que de forma más apasionada todavía se expresa la misma invitación a que el hombre viva su existencia como mendicidad, segura de la respuesta misericordiosa: «Había un juez en una ciudad, que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. Había en aquella ciudad una viuda que, acudiendo a él, le dijo: ‘¡Hazme justicia contra mi adversario!’’. Durante mucho tiempo no quiso, pero después se dijo a sí mismo: ‘Aunque no temo a Dios ni respeto a los hombres, como esta viuda me causa molestias, le voy a hacer justicia para que no venga continuamente a importunarme’. Dijo, pues, el Señor: ‘Oíd lo que dice el juez injusto; y Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche, y les va a hacer esperar? Os digo que les hará justicia pronto. Pero, cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?’»³⁹.

La última y terrible pregunta expresa el dolor de Cristo ante el mundo. Si el hombre olvida aquello a lo que da consistencia la oración, es decir, la conciencia de su total dependencia y de su inevitable condición de mendigo, entonces se pierde a sí mismo, rechaza la salvación.

De hecho, la evidencia de nuestra dependencia última y total no puede traducirse existencialmente más que en súplica. El que nos hace, nos hace *vida*: el caer en la cuenta de Aquel que nos hace coincide con la petición de que nos haga vida. Nosotros estamos

hechos como inclinación hacia y sed de vida. Si la gran conciencia de la que hemos hablado antes no se traduce en súplica, no es una conciencia verdadera. La oración es sólo pedir, pedir con motivo de cualquier cosa. El fenómeno de nuestra necesidad — cualquiera que sea — nos recuerda nuestra dependencia, es causa para profundizar en la conciencia de la dependencia de Dios: Jesús no desconoció ningún tipo de petición. Por eso es justo pedir cualquier cosa, con aquella cláusula implícita de Jesús en Getsemaní: «Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya»⁴⁰. Pues su voluntad significa mi plenitud, la felicidad suprema, en función de la cual está toda petición. Como mi origen está en sus manos, así también mi fin.

5. La ley de la vida

1) El don de nosotros mismos

Si el hombre como ser (persona) es algo más grande que el mundo, como existente (como dinamismo vivo) es parte del cosmos. Por eso el objetivo de su obra, si bien en última instancia es su plenitud, o felicidad, de manera inmediata, sin embargo, es servir al todo del que forma parte. En cuanto parte del mundo, el hombre ha de servirlo, aunque todo el universo tenga como fin ayudarlo a alcanzar mejor su felicidad.

Al anunciar pocos días antes de morir su destino de gloria a través de la cruz, Jesús dará la imagen más impresionante de su destino: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere da mucho fruto. El que ama su vida, la pierde; el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. El que me sirva, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor. Al que me sirva, el Padre le honrará»⁴¹.

Otras figuras en la propuesta de Cristo ahondan en nuestra memoria la comparación de la simiente. Quizá la más recordada sea la del pastor: «Yo soy el buen pastor [...]; y doy mi vida por las ovejas»⁴². Pero en el discurso de Cafarnaún, al identificar en el pan que se come y en la bebida que se toma toda la realidad de su Persona presente en la vida del hombre, Jesús alcanza la expresión suprema de su voluntad de entrega: «‘Moisés no os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo’. Entonces le dijeron: ‘Señor, danos siempre de ese pan’. Les dijo Jesús: ‘Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed [...]. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna [...]. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida’»⁴³. Y en la Santa Misa se repiten las palabras más grandes de Jesús: «Tomad y comed todos de él: porque esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros»⁴⁴.

La existencia humana se desenvuelve en un servicio al mundo; el hombre se completa a sí mismo entregándose, sacrificándose.

El mejor comentario a este principio cristiano son las palabras de Anne Vercors ante el cadáver de su hija Violaine, en *La anunciación a María* de Paul Claudel: «¿Es acaso el vivir el objeto de la vida? ¿Quedarán atados los pies de los hijos de Dios a esta tierra miserable? ¡No vivir, sino morir, [...] y dar lo que tenemos sonriendo! ¡Ésa es la alegría, ésa es la libertad, ésa es la gracia, ésa es la juventud eterna! [...] ¿Qué vale el mundo comparado con la vida? ¿Y de qué sirve la vida, sino para darla?»⁴⁵.

La existencia humana es un consumarse «por algo». Pero ¿cuál es la naturaleza de esta consumación? En el misterio de la Trinidad la sustancia del ser se nos desvela como relación; añadamos ahora más: se nos presenta como don. Ésta es la grandeza del hombre: al igual que el Ser que le ha creado, su vida consiste en ser don; es semejante a Dios. Así, su consumación debe convertirse en don: él es la única criatura que puede ser consciente de este elemento estructural de lo real.

La ley de la existencia humana es el amor en su realidad dinámica, que es el ofrecimiento, el don de uno mismo. Como había dicho Jesús: «Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará»⁴⁶. Se subraya así lo paradójico de esta ley: la felicidad se alcanza a través del sacrificio. Pero cuanto más lo acepta uno, mayor plenitud experimenta ya en este mundo. Jesús la llamaba «paz». Se nos propone así una personalidad humana resultante de dos componentes: el sacrificio y el amor. «Nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el evangelio, quedará sin recibir ahora en el presente cien veces esas casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, junto a persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna»⁴⁷.

Cualquier ley no es otra cosa que la descripción de un mecanismo estable. También el hombre en cuanto tal (ser consciente y con voluntad) es un mecanismo fundamentalmente fijo. La descripción de esta estabilidad fundamental nos viene dada por la llamada ley moral.

¿En qué criterio puede basar el hombre esta ley de su obrar? Para describir un mecanismo hay que fijarse sobre todo en su función, en su finalidad. Ahora bien, al ser el todo el destino del yo, su ley es darse al todo. Fuera de la conciencia del todo, el hombre se sentirá siempre prisionero o hastiado.

En este punto hay que observar que el objetivo de la existencia humana se persigue con los medios de que se dispone, con «lo que se es». Por eso, señalaremos dos factores del dinamismo humano tal como nos lo enseña la herencia cristiana.

a) Lo instintivo. Es lo que encuentro en mí, lo que me determina, me atrae, me estimula.

Justamente esto es lo que pone al hombre al servicio de la realidad: es un conjunto de datos de los que no puedo prescindir.

b) Esa atracción, ese estímulo o impulso contingente tienen una finalidad. Por eso el segundo factor es la conciencia de la finalidad propia de ese haz de instintos. Pues la naturaleza humana tiene como factor de su dinamismo no sólo la urgencia, sino también el conocimiento de la finalidad de esa misma urgencia.

El hombre, a diferencia del animal y de las demás cosas, es consciente de la relación que hay entre el instinto que brota en él y el todo, o sea, el orden de las cosas.

Ordenar el instinto a su fin (esto es, al Todo) es el don fundamental de nosotros al todo: es el llamado deber, cuya esencia sólo puede ser el amor, es decir, la entrega de uno mismo.

El capítulo 19 del evangelio de Mateo contiene la explicitación, y quizá el ejemplo más claro de esta imagen del comportamiento ético del hombre. La respuesta al problema de la indisolubilidad del matrimonio tiene la misma motivación que la virginidad: la dedicación «al Reino de los cielos», el servicio a su gran plan. El procedimiento que la naturaleza exige «desde el principio» apremia al mismo don de sí en función del todo, tal como también se afirma en la voluntad radical de mortificación virginal de los «que se han hecho eunucos por el reino de los cielos»⁴⁸.

Pero no es humano entregarse más que a una persona, no es humano amar sino a una persona. El «todo», en última instancia, es la expresión de una persona: Dios («Hágase tu voluntad»). Por tanto, cualquier deber es conciencia de la voluntad de Dios («Venga tu reino»).

En su nivel más consciente, la acción del hombre en el mundo se identifica con la oración. En este sentido no hay nada profano; todo es colaboración, diálogo en el gran templo del Ser, de Dios⁴⁹.

2) El desorden del hombre

El hombre es, en la práctica, incapaz de vivir en plenitud la gran dependencia de Aquel que es su verdad y la proyección de ella en la vida como don, amor y servicio. Tiene su conciencia obnubilada y una voluntad invenciblemente hastiada respecto del deber de la oración, vive un extraño egocentrismo por el que a la larga, en vez de orientarse al todo, intenta orientar el todo hacia sí; en vez de darse, intenta quitar, en vez de amar, explotar.

Este dato factual depende de su situación de origen, de su cuna. La tradición cristiana lo atribuye a un desorden que el hombre hereda desde los orígenes de su raza, un desorden introducido culpablemente. Esto determina el clima del mundo del hombre en una

dirección contraria al plan de Dios: «El mundo fue hecho por ella [la Palabra], y el mundo no la conoció [...]. Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado abajo [...]. Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros»⁵⁰.

Es lo que la tradición cristiana llama *pecado original*. La persona no tiene energía suficiente para realizarse a sí misma. Cuanto más sensible y consciente es un hombre, es decir, cuanto mejor hombre puede ser, más cuenta se da de que no logra llegar a serlo.

En la Carta a los Romanos el grito con que san Pablo termina su constatación es exactamente esa pregunta humana de la que Jesucristo es la respuesta: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de esta situación mor-tal?»⁵¹. Este grito es la única causa de que un hombre pueda considerar seriamente la propuesta de Cristo. Si el hombre no atiende a la pregunta, ¿cómo podrá entender la respuesta?

Para ser yo mismo necesito de otro: «Sin mí no podéis hacer nada»⁵². Jesús nos ha enseñado que quien quiera aceptar su mensaje de salvación no podrá eximirse de afrontar este problema de sinceridad consigo mismo, este realismo en la consideración del hombre: uno no puede por sí solo llegar a ser él mismo. La compañía, eso que después se llamará comunidad cristiana, es esencial para su andadura. «Nadie va al Padre sino por mí»⁵³.

Lo que equivale a decir una vez más que el hombre no puede realizarse a sí mismo si no es aceptando el amor de Otro, de Otro con un nombre preciso, que independientemente de tu voluntad murió por ti: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos»⁵⁴. De sí mismo él dijo: «Yo soy la resurrección y la vida»⁵⁵.

3) La libertad

a) La redención no se produce automáticamente: es esencial aceptar la ayuda que Jesucristo nos ha ofrecido y colaborar activamente. Esto se hace mediante un amor lleno de libertad.

A la libertad del hombre-Cristo («El Padre me ama porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente...»⁵⁶) debe corresponderle la libertad del hombre que lo acepte continuamente («La luz vino al mundo, pero los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas [...]. Vosotros no queréis venir a mí para tener vida»⁵⁷).

b) Pero ¿qué es la libertad?

Notamos que, sobre todo en lo que se refiere a las palabras importantes de la vida, los

hombres parten de un concepto preestablecido o de una imagen estandarizada. Para llegar a una definición de la libertad hay que observar nuestra experiencia. Ésta nos produce una impresión de libertad cuando obtenemos la satisfacción de un deseo. En el espacio total de nuestra plenitud es donde la libertad se realizará en toda su naturaleza, como capacidad de satisfacción total. La libertad es capacidad de infinito, sed de Dios. La libertad es, por consiguiente, amor, porque es capacidad de algo que no somos nosotros, que es distinto.

c) Durante la vida la libertad no dispone enteramente de su objeto. Está en devenir. Los objetos que encuentra son como un anticipo, un reflejo del fin. Cuanto más intensa es la vida de la libertad, más atractivas resultan todas las cosas.

Pero, al no adecuarse ningún objeto a la apertura de la libertad, ésta no se compromete por entero con él. Aquí reside la posibilidad de elección de la libertad, que todavía no es completamente ella misma al estar comprometida por atractivos inadecuados. Ahora bien, o logra acercarse a su finalidad o, puesto que inexorablemente tiende a lo que más la satisface, se queda en lo que momentáneamente más la sacia. Pero de este modo se contradice, pues está hecha para la plenitud.

d) Esta contradicción equivale al concepto de mal. Quien obra el mal se hace esclavo de una medida que no es para la que fue hecho⁵⁸.

e) Sintetizando la herencia cristiana acerca del valor de la libertad, podemos decir que la libertad es la capacidad que el ser consciente posee para realizarse por completo.

La trayectoria que esta energía describe hacia la plena realización la ponen en marcha las «cosas» o criaturas, las cuales, al poseer por así decirlo un poco del fin (un poco de ser), tienen el poder de atraer, de estimular la libertad, representando para ella un anticipo de realización parcial.

Pero al aferrarse a las cosas, la libertad no se realiza plenamente, el atractivo de las cosas no la llena totalmente. Surge así la posibilidad de la elección: una libertad, todavía imperfecta, en vías de realización.

Puede haber realidades que a la conciencia libre le parezcan atractivas, más fuertes psicológicamente que otras ontológicamente más cercanas al fin.

Así es como el hombre se encuentra en «tentación»: más atraído por lo que está lejos de su interés final y que, por eso, le pone en contradicción consigo mismo. Si no resiste a la tentación, su elección es «mala».

Normalmente, el hombre no puede resistir largo tiempo por sí solo a la tentación. Jesucristo es el ser que le vuelve a dar continuamente el poder de elegir bien, es decir, de

ser libre: «Si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»⁵⁹.

6. Conclusión

Jesucristo no vino al mundo para ahorrarse el trabajo humano y la libertad humana, o para evitar que el hombre sea probado —condición existencial de la libertad—. Vino al mundo para llevar al hombre hasta el fondo de todas sus preguntas, a su estructura fundamental y a su condición real. Pues todos los problemas que el hombre está llamado a resolver en la prueba de la vida se complican en vez de resolverse si no se salvan ciertos valores fundamentales. Jesucristo vino para llevar al hombre a la *religiosidad* verdadera, sin la cual es mentira cualquier pretensión de solución. El problema del conocimiento del sentido de las cosas (verdad), el problema del uso de las cosas (trabajo), el problema de una conciencia plena (amor), el problema de la convivencia humana (sociedad y política), carecen del planteamiento justo y por eso producen cada vez mayor confusión en la historia de cada individuo y de la humanidad, en la medida en que no se basan en la religiosidad para intentar su solución («Quien me siga tendrá la vida eterna y el ciento por uno aquí»⁶⁰).

No es tarea de Jesús resolver los distintos problemas, sino invitar a que el hombre adopte la posición en la que puede tratar de resolverlos más correctamente. Este esfuerzo le compete al compromiso de cada ser humano concreto, cuya existencia está precisamente en función de ese empeño.

El concepto cristiano de la existencia humana prevé que la comunidad humana nunca se adherirá completamente con su libertad a la condición reclamada por Jesús. Por eso la vida de la humanidad en este mundo será siempre dolorosa y confusa. Pero la tarea de quienes han descubierto a Jesucristo —la tarea de la comunidad cristiana— es precisamente llevar a cabo en la mayor medida posible la solución de los problemas humanos basándose en el planteamiento de Jesús.

La concepción que Jesucristo tiene de la vida humana es, por tanto, esencialmente una tensión, una lucha («No he venido a traer paz, sino espada»⁶¹); es un caminar; es una búsqueda, búsqueda de la propia plenitud, es decir, del verdadero «uno mismo».

No hay nada más anticristiano que concebir la vida como algo cómodo y satisfactorio, como una posible felicidad contingente. «¡Ay de vosotros los ricos!, porque habéis recibido ya vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!...»⁶².

Reconocer y seguir a Cristo (fe) genera así una actitud existencial característica en la que el hombre es un caminante erguido e incansable hacia una meta no alcanzada aún, seguro del futuro porque todo se apoya en Su presencia (esperanza); en el abandono y en la adhesión a Jesucristo florece un afecto nuevo hacia todo (caridad), lo que crea una

experiencia de paz, la experiencia fundamental del hombre en camino.

Capítulo Noveno

FRENTE A LA PRETENSIÓN

1. El misterio de la Encarnación

Toda la vida pública de Jesús muestra una profunda capacidad de dominio de la naturaleza: ésta le obedecía como un siervo obedece a su amo. Ya hemos resaltado cómo la gente sin prejuicios, sin una hostilidad preconcebida, sentía inevitablemente estupor ante este espectáculo cotidiano.

Subrayamos de nuevo esta continuidad: el poder de Jesús no era esporádico. En efecto, si se negara o quitara de los Evangelios la actividad milagrosa de Jesús, se desmontaría casi por completo el tejido de su vida pública.

Además, ejercitaba esta actividad milagrosa con una tranquilidad soberana, sin necesidad de nada: curaba a distancia y dominaba la realidad impersonal de la naturaleza.

Su poder, en definitiva, parecía una cosa totalmente normal en él; por eso ningún hombre honesto podía dejar de sentir la misma impresión que experimentara un fariseo distinto de los otros por su lealtad, Nicodemo, quien yendo a visitarle una noche le dijo: «Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él»¹. En aquella época abundaban los magos y curanderos en el Oriente Medio, pero lo que impresionaba de Jesús era su modo de hacer prodigios. En síntesis se puede decir que su hacer prodigios respondía a una urgencia ética, constituía un reclamo moral, producía una educación ideal. Sus adversarios no aceptaban, por sectarismo, la postura de Nicodemo, de manera que simplemente se negaban a ver los hechos. En realidad, el sectarismo surge donde una idea se convierte en una posición, en lugar de una obediencia a la realidad.

De modo que ellos, como hemos visto, trataron de explicar las obras de Jesús de otra manera: como no podían negar su excepcionalidad, le llamaron endemoniado, exaltado, blasfemo.

La validez de la interpretación de Nicodemo frente a la de los adversarios de Jesús depende de una libertad y sinceridad de ánimo que permite captar todos los síntomas de los gestos de Jesucristo en su verdadero valor y aceptar sus consecuencias.

2. Una realidad histórica extraordinaria

Al recorrer la trayectoria de los que siguieron a Jesús —desde el estupor a la convicción— y al oír las respuestas que Él iba dando a las preguntas que surgían entre los que le rodeaban, nos encontramos frente a la afirmación de una realidad histórica extraordinaria: un hombre-Dios. Sus adversarios lo dicen claramente: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios»². El evangelio de Juan lo había observado ya anteriormente: «Los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábadó, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios»³.

1) El origen de este hecho, de esta realidad, se ha llamado en la tradición cristiana Encarnación.

Dice un místico oriental, conocido bajo el nombre de Dionisio el Areopagita: «La encarnación de Jesús en nuestra naturaleza es inefable para cualquier lengua, incomprensible para cualquier inteligencia [...] y el hecho de que Él haya asumido una sustancia humana lo hemos aceptado como un misterio»⁴.

En cuanto obra divina la encarnación es un misterio, pero de manera particular es misterio por su resultado: en cuanto que el acontecimiento que de ella resulta trasciende los límites de los acontecimientos naturales.

Es deber de nuestra conciencia, además de aceptarlo como el hecho más significativo de la historia de la humanidad aun sin poderlo comprender, el de captarlo claramente en sus términos —cosa que, en cambio, sí es posible—. En segundo lugar, nuestra conciencia ha de verificar que no es contradictorio con las leyes de nuestra razón. Y, finalmente, debemos sacar de ese hecho luz para una mejor comprensión de la existencia humana.

2) Tomar en serio la pretensión de Cristo es profundamente racional, puesto que entró como hecho en la historia, y como un hecho creador de un «nuevo ser», de una nueva creación. Sostener a priori la imposibilidad de este hecho es irracional, en la medida en que con ello se abole la categoría de la posibilidad, que es propia de la razón, de una razón auténtica⁵.

3) El hecho de la Encarnación es, finalmente, una respuesta trascendente a una exigencia humana que los grandes genios supieron siempre intuir. El canto de Leopardi *A su mujer* podemos percibirlo como una profecía no consciente de Cristo mil ochocientos años después de él, profecía que se expresa como un anhelo de poder abrazar esa fuente de amor intuida tras la fascinación de la criatura humana.

«Cara beldad que amor
lejos me inspiras o escondiendo el rostro,
a no ser que en el sueño el corazón,
sombra divina, me estremezcas

o en el campo en que brille
más bello del día o la risa de la naturaleza,
¿tal vez tú el inocente
siglo, llamado de oro, embelleciste,
o leve entre la gente
vuela tu alma? ¿O bien la suerte avara
que a nosotros te esconde, al porvenir prepara?

De mirarte viva,
ninguna esperanza me queda;
a no ser, a no ser que, desnudo y solo
por senda ignota, en peregrina estancia
mi espíritu te vea. Ya apenas al abrirse
de mi jornada incierta, oscura,
viajera en este árido suelo
te imaginé. Pero no hay nada en esta tierra
que se asemeje a ti; y si acaso alguna
en el rostro, en los actos, en el habla,
pudiera parecerse, sería mucho menos hermosa.

[...]

En los valles donde resuena
del laborioso campesino el canto,
sentado, me lamento
del juvenil amor que me abandona;
y en los alcores, en que recuerdo y lloro
los perdidos deseos, la perdida
esperanza de mi vida, en ti pensando
mi palpitir despierta. Y ¡si pudiera
en este siglo tétrico y en el aire nefando,
tu pura imagen conservar! Con sola ella,
ya que no de la real, quedaría contento.

*Si una de las ideas
eternas eres tú, a la que de sensible forma
no vistió la sabiduría eterna,
ni en caducos despojos, lúgubre,
probó los afanes de funérea vida;
o si otra tierra en sus elevados giros,
entre mundos innumerables te acoge;
y más bella que el sol próxima estrella
te ilumina, y más benigno éter respiras;*

*de aquí, donde el vivir es triste y breve,
de ignoto amante este himno recibe»⁶.*

La exigencia ideal que expresa Leopardi, ¿acaso no se corresponde con el testimonio de Juan: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos [...] y lo que tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida»⁷?

Emerge aquí la intuición de que esa dimensión que persigue le es propia, pero al mismo tiempo no le es propia, es medida que el hombre puede desear pero no determinar. Esa «x» desmesurada a la que en última instancia tendemos se ha convertido en presencia, en Uno Distinto; Uno Distinto, Otro, se ha convertido en nuestra medida. No hay nada humanamente más deseable por nuestra naturaleza: la vida de nuestra naturaleza es amor, la afirmación de Otro como significado de sí misma.

3. Los términos de esta nueva realidad

1) Que Jesús sea hombre-Dios no significa que Dios se haya «transformado en un hombre»; significa que la Persona divina del Verbo posee además de la naturaleza divina también la naturaleza humana concreta del hombre Jesús.

Esta unión no debe imaginarse como la confusión de dos naturalezas: la Persona del Verbo, al encarnarse, expresa su naturaleza divina a través de la naturaleza humana que ha asumido. «Naturaleza» identifica el tipo de ser que manifiestan las acciones; «persona» indica el sujeto, el yo, que posee y actualiza las dos naturalezas distintas⁸.

2) El misterio de la Encarnación establece el método que Dios creyó oportuno y escogió para ayudar al hombre a caminar hacia Él. Este método puede resumirse así: Dios salva al hombre mediante el hombre⁹.

Este método responde magníficamente: a) a la naturaleza del hombre, que está llena de exigencia de sensibilidad; b) a la dignidad de la libertad humana, en cuanto que Dios la asume como colaboradora de su obra.

3) De aquí se deriva cómo hay que obrar para reconocer la intervención de Dios en nuestra vida: a lo largo de la búsqueda, seguir ante todo nuestra naturaleza y tener presente que el resultado de nuestra búsqueda puede exigir un cambio radical, una ruptura del límite mismo de nuestra naturaleza.

La diferencia entre la Iglesia católica y todas las demás concepciones e interpretaciones cristianas proviene sobre todo de la consideración de este método.

4) Este método se prolonga en la historia. Si una realidad tan excepcional ha intervenido en la historia, ha de ser posible siempre y para cualquiera la adhesión a ella: «Y sabed

que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»¹⁰. La asunción del método indicado por la realidad de la Encarnación implica que el hombre siempre está llamado a adherirse a una idéntica propuesta de salvación, en tiempos nuevos, en circunstancias nuevas, con instrumentos nuevos. Si Jesús vino, está y permanece en el tiempo con su pretensión única, irrepetible, y transforma el tiempo y el espacio, todo el tiempo y todo el espacio. Si Jesús es lo que dijo que era, ni tiempo ni espacio alguno pueden tener otro centro¹¹.

4. La resistencia instintiva

1) Hemos mostrado cómo la razón no puede a priori excluir la hipótesis de que el misterio entre como factor nuevo en la historia humana. Al encontrarnos ahora ante el cumplimiento histórico de esa hipótesis realizado en la persona de Jesús, debemos subrayar la resistencia instintiva que puede tener la razón frente al anuncio de la Encarnación. Es como si el hombre rechazara que el misterio se avenga a convertirse en palabras y hechos humanos. El hombre de cualquier época se resiste a las consecuencias del misterio que se hace carne: si este Acontecimiento es verdadero, toda la vida, incluso la sensible y la social, debe girar en torno a él. Y es justamente esta percepción por parte del hombre de ser desbancado como medida de sí mismo lo que le lleva al rechazo, con el pretexto de no querer ver empañada la inaccesibilidad del misterio, de no hacer impura con antropologismos la idea de Dios, de respetar su propia libertad.

2) Así, tras el estupor ante lo innegable y excepcional de las obras de Cristo, la resistencia al contenido supremo de su mensaje se traslada enseguida a su persona. «Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él. Pero algunos de ellos fueron donde los fariseos y les contaron lo que había hecho Jesús»¹². Es un suceso típico: en él, como hemos dicho, se realiza la profecía del viejo Simeón hecha en el templo a la madre de Jesús. Desde los escribas y fariseos de entonces a los escribas y fariseos de todos los tiempos —seguidos por sus masas— los motivos para señalar la incredibilidad de la pretensión de Cristo serán siempre los mismos: la intolerabilidad de la paradoja de su humanidad¹³; su aparente fracaso (ya en los discípulos de Emaús: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a liberar a Israel; pero, con todo, llevamos ya tres días desde que esto pasó»¹⁴); la miseria de sus seguidores (las consideraciones filosóficas se refuerzan así con notas sociopolíticas).

Estas objeciones son la expresión del último intento que realiza la razón para imponer a Dios una imagen ideal de Él¹⁵.

3) El hecho de la Encarnación constituye una línea divisoria, tanto en el campo de la historia de las religiones como en la comprensión misma de la experiencia cristiana, como históricamente ponen en evidencia las numerosas herejías que constituyeron la

ocasión del apasionado debate sobre Cristo en los primeros siglos¹⁶.

5. Para concluir

Contra el hecho de la Encarnación se ha desencadenado a lo largo de los siglos un «dogma» tenaz que, pretendiendo fijar los límites de la acción de Dios, declara la imposibilidad de que se haga hombre.

De ello deriva el dogma moderno de toda la cultura ilustrada, que por desgracia también ha influido radicalmente, de rebote, en la llamada «intellighenzia» católica: el de la división entre fe y realidad mundana con sus problemas. Esta actitud constituye justamente un reflejo de la prohibición infantil que el hombre plantea a Dios de intervenir en la vida del mismo hombre¹⁷. Es la última latitud a la que puede llegar la pretensión idolátrica, a saber, la pretensión de atribuir a Dios lo que agrada a la razón o lo que ella decide.

El hecho de la Encarnación, la inconcebible pretensión cristiana, ha permanecido en la historia en su integridad sustancial: un hombre que es Dios —que, por tanto, conoce al hombre y a quien el hombre debe seguir para tener el verdadero conocimiento de sí mismo y de las cosas—. La experiencia inicial de los que vivieron con Jesús y le siguieron, transmitida por los Evangelios, tiene un significado inequívoco: el destino no ha dejado solo al hombre¹⁸. El cristianismo es un acontecimiento que fue anunciado hace siglos y que nos alcanza todavía hoy. El verdadero problema es que el hombre lo reconozca con amor.

El cristiano ha de cumplir la función no sólo más grande, sino también más tremenda de la historia. Es una función tremenda porque está destinada a provocar reacciones irracionales. Pero es sumamente racional afrontar y verificar la hipótesis en las condiciones que ella plantea, más precisamente como un hecho acaecido en la historia y que permanece en ella.

1

Cf. Luigi Giussani, *El sentido religioso*, vol. 1 del *Curso básico de cristianismo*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 57-69.

2

Santo Tomás, *Quaest. Disp. De Veritate*, II, art. 2. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 1; I, q. 16, art. 3. En estos pasajes santo Tomás cita y comenta la definición de Aristóteles, *De Anima*, III, c. 8, lect. 13.

3

Mons. G. B. Montini, *Sul senso religioso*, Carta pastoral a la archidiócesis ambrosiana para la Santa Cuaresma, 24 de febrero de 1957.

4

Dice un fragmento de un himno egipcio que se remonta al 2000 a. de C. y que se dirige al Nilo como Señor, como origen de toda vida: «Gloria a ti, padre de la vida / Dios secreto que surges de secretas tinieblas / inundas los campos que el Sol ha creado / apagas la sed del ganado / abrevas la tierra / Camino celeste, desciende de lo alto / Amigo de las mieses, haz crecer las espigas / Dios que revelas, ilumina nuestras moradas» (R. Caillois-J. C. Lambert, *Trésor de la poésie universelle*, Gallimard-Unesco, París 1958, p. 160). Y, también de Egipto, nos llega un himno, esta vez del siglo XIV a. de C., dirigido a Akhenaton, el Sol, del que citamos algunos pasajes que indican bien cómo se vivía el vínculo del «Dios» con todo lo que es vida: «Tú das fruto en las entrañas de la mujer / pones la semilla en el hombre / alimentas al hijo en el seno de la madre / ¡tú, nodriza en el seno materno! / [...] / Desde el huevo el polluelo aún dentro del cascarón ya pía / y allí tú le das aliento para que siga con vida; / cuando le hayas dado fuerzas para romperlo / él saldrá, y correrá ya libre. / ¡Cuántas y cuáles son tus obras! / ¡Tú, único Dios, ningún otro a tu lado! / Has creado la tierra según tu deseo, / tú solo, con los hombres y con sus rebaños. / [...] / Tú resides en mi corazón / y nadie te conoce, excepto tu hijo, el Rey» (ib., pp. 162-163).

5

Cf. G. Cesbron, *Son las doce, doctor Schweitzer*, Encuentro, Madrid 2000, p. 180.

6

Is 55,8.

7

Platón, *Timeo*, 28 C.

8

Platón, *Timeo*, 68 D. El pensamiento griego nos remite a la invocación del poeta indio Kabîr (1440-1518): «Oh, palabra misteriosa, ¿cómo podré alguna vez pronunciarla? / ¿Cómo puedo llegar a decir: Él no es así o Él es así? / Si digo que Él es en mí el Universo me avergüenzo de mis palabras; / Si digo que Él está fuera de mí, miento. / De los mundos interiores y exteriores Él hace una unidad indivisible; / lo consciente y lo inconsciente son el escabel de sus pies. / Él no está ni manifiesto ni oculto; ni revelado ni no revelado. / No hay palabra para decir lo que Él es» (R. Caillois-J. C. Lambert, *Trésor...*, op. cit., p. 230).

9

Cit. en Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 2008, p. 53.

10

Cit. en André Motte, «L'expression du sacré dans la religion grecque», en *L'expression du sacré dans les grandes religions*, col. Homo Religiosus, 3, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986, p. 232.

11

Cit. en ib., p. 235.

12

Cit. en C. A. Keller, «Prière et mystique dans l'hindouisme», en *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, col. Homo Religiosus, 5, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 346.

13

Cf. Gn 22,1-19.

14

Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.

15

Dice un admirable fragmento de los *Diálogos* del estoico Epicteto: «Da gracias a los dioses por haberte colocado por encima de todas las cosas que ellos ni siquiera han puesto bajo tu dependencia, y por el hecho de que te hayan hecho responsable únicamente de las que dependen de ti [...]. Si fuésemos inteligentes ¿qué otra cosa deberíamos hacer en público y en privado sino cantar a la divinidad, celebrarla, enumerar todos sus beneficios? [...] ¿Y bien? Dado que la mayoría de vosotros queréis estar ciegos, ¿no hace falta acaso alguno que en vuestro lugar transmita en nombre de todos el himno, el himno de alabanza a Dios? Si fuese un ruiñeñor, cumpliría la obra del ruiñeñor; si fuese un cisne, la del cisne. Pero soy un ser razonable, debo cantar a Dios: he aquí mi obra» (cit. en M. Simon, «Prière du philosophe et prière chrétienne», en *L'expérience de la prière...*, op. cit., p. 213).

1

Observa Julien Ries: «Con su célebre análisis de las modalidades de la experiencia religiosa, Rudolf Otto, teólogo e historiador de las religiones, ilumina las etapas y el contenido de esta experiencia: sentimiento de criatura en presencia del *mysterium tremendum y fascinans*, expresado con las palabras *gadosh, hagios, sacer*. En esta perspectiva, el hombre percibe un primer aspecto de lo sagrado, lo numinoso, la esencia numinosa, el *anyad eva*, el ‘totalmente otro’. Este primer descubrimiento conduce al siguiente, a saber, el descubrimiento del *sanctum*, el valor numinoso, segundo aspecto de lo sagrado, en presencia del cual lo profano aparece como un no-valor y el pecado como un contra-valor. Aquí tiene su origen la religión, que es esencialmente relación del hombre con lo sagrado descubierto como numinoso y como valor numinoso» (J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989, p. 91).

2

Mircea Eliade, en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, atestigua: «‘Resulta difícil imaginar [...] cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente real en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una *significación* a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y sus desapariciones fortuitas y vacías de sentido’ (*La Nostalgie des Origines*, 1969, pp. 7 ss.). Lo ‘sagrado’ es, en suma, un elemento en la estructura de la conciencia y no una etapa de la conciencia misma» (Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1978, p. 15).

3

Y esta «imaginación» es obra del dinamismo natural de la razón y por tanto fruto y expresión del tipo cultural que es su sujeto. «Etimológicamente —nos recuerda de nuevo Eliade— ‘imaginación’ es solidaria de *imago*, ‘representación, imitación’, y de *imitor*, ‘imitar, reproducir’. Esta vez la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares —las imágenes—, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad, porque la misión de las imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece refractario al concepto» (Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, Taurus, Madrid 1955, p. 20).

4

Werner Eichhorn nos ofrece un ejemplo de esta actitud, típica de muchas religiones orientales, referido a la tradición china: «Entre las divinidades veneradas en el estado de Wei es interesante la aparición de una de éstas, mencionada por primera vez en el 238 bajo el segundo emperador. Su nombre significa más o menos ‘Soplo de la altísima cima y de la armonía central’. De cualquier modo no nos hallamos ante ningún dios [...] sino ante un principio que tiene origen en la especulación sobre el nacimiento y la formación del universo [...]. Se trata del fundamento primero de todo el ser, es decir, del soplo original [...]. La aparición de este último en los sacrificios oficiales, como origen y causa primera de todas las fuerzas de la naturaleza, por ejemplo de las estaciones, del calor y del frío, del sol y la luna, de abundancia de aguas y sequías, significa un decisivo ingreso de la filosofía del tiempo en la esfera de la religión de estado» (W. Eichhorn, *La Cina* [Storia delle religioni], Jaca Book, Milán 1983, p. 181).

5

Esta especificación la tomamos de la descripción que hace Julien Ries de otro contexto, el de la religión sumeria: «Los textos sumerios multiplican una palabra que tiene capital importancia en el pensamiento religioso: esta

palabra es *me*. Los sumeriólogos la han traducido de cuatro maneras: decretos divinos, determinaciones, modelos, fuerzas divinas. I. Rosengarten sugiere otra traducción: prescripciones. Las prescripciones son justas, sublimes, fecundas; es un común denominador que hará armoniosa la acción de todos los dioses en el mundo. [...] Los sumerios conciben el cosmos como algo completamente gobernado, hermoso y bueno. Todos los destinos están fijados por los dioses. Los dioses An, Enlil, Enki dicen los *me* [...]. Constituyen un lazo entre los dioses y el cosmos para mantener a este último en la realidad armoniosa de su existencia» (Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989, p. 191).

6

En su estudio sobre *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Julien Ries toma esta característica como propia de la religiosidad hitita: «Una armonía contractual regulaba las relaciones entre los dioses y los hombres. Estos últimos debían ejecutar la voluntad de los dioses. El hombre es el servidor de los dioses. Así, en el plano del hombre, lo sagrado es un estado relacional: el hombre debe poder acercarse a los dioses» (ib., p. 128). Otra imagen de la misma característica, más vinculada a la necesidad de eficacia de la propia acción en el mundo y en la historia, es el *do ut des* que el antiguo romano planteaba para regular su relación con el destino misterioso: «Lo sagrado para el hombre romano es un instrumento mental que le permite organizar el mundo y situarse en el mundo. [...] Sobre las nociones de *sacer* y de *sanctus* se funda la *religio* que va a permitir estructurar el Universo y establecer el funcionamiento de las relaciones entre los dioses y los hombres» (ib., p. 179).

7

Amun de Leida, III, 16 s., cit. en S. Morenz, *Gli Egizi* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1983, p. 117.

8

Cit. en W. Montgomery Watt y A. T. Welch, *L'Islam* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1981, p. 73.

9

Os 11,1-4.

10

Es interesante, sobre este punto, el testimonio de Mircea Eliade, aunque sea sólo desde el punto de vista del conocimiento que un historiador de las religiones puede obtener: «¿Qué ocupación más noble, cuál más rica que esta que permite frecuentar a los grandes místicos de todas las religiones, vivir entre los símbolos y misterios, leer y comprender los mitos de todas las naciones? Los profanos piensan que un historiador de las religiones se encuentra tan a gusto entre los mitos griegos y egipcios, como en el mensaje auténtico de Buddha, los misterios taoístas o los ritos secretos de iniciación de las sociedades arcaicas. [...] Pero, en realidad, la situación es muy otra. Muchos historiadores de las religiones se hallan tan absorbidos por su especialidad propia, que saben poco sobre los mitos griegos o egipcios, sobre el mensaje de Buddha, sobre las técnicas taoístas chamánicas; saben, acaso, menos que un aficionado. La mayoría no se hallan, en verdad, a gusto más que en un pequeño sector del inmenso dominio de la historia de las religiones. [...] Hemos querido, sobre todo, ofrecer una historia *objetiva* de las religiones, y de aquí que, en muchos casos no nos dimos cuenta de que llamábamos *objetividad* a algo que varía según los modos de pensar de nuestro tiempo» (M. Eliade, *Imágenes...*, cit., pp. 29 s.).

11

Cf. Tácito, *Ab excessu divi Augusti libri*, XV, 44; Suetonio, *De vita Caesarum libri*, V, XXV, 4.

12

Cf. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Encuentro, Madrid 1997; *Teoría del desarrollo doctrinal*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1991, parte II, sección VI; *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.

1

J. Ries, *Lo sagrado...*, cit., p. 93. Continúa el historiador de las religiones: «Cada hierofanía es un fenómeno religioso complejo en el cual se encuentran el ser u objeto natural y el ‘totalmente otro’ que se manifiesta por medio de este ser u objeto y que, al manifestarse, confiere a este ser u objeto una dimensión sacral que permite que cumpla una función de mediación».

2

«Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un ‘Centro’, es decir, un lugar sagrado por excelencia. Aquí, en este centro, lo sagrado se manifiesta de modo total [...]. Pero no hay que considerar este simbolismo del Centro con las implicaciones geométricas que le otorga el espíritu científico occidental. Para cada uno de estos microcosmos pueden existir diversos ‘centros’. [...] Todas las civilizaciones orientales — Mesopotamia, India, China, etc.— conocen un número ilimitado de ‘Centros’. [...] Nos hallamos en presencia de una geografía sagrada y mítica, la única efectivamente *real*, y no de una geometría profana, ‘objetiva’, en cierto modo abstracta y no esencial, construcción teórica de un espacio y de un mundo en el que no se habita y que, por tanto, no se *conoce*» (M. Eliade, *Imágenes...*, cit., pp. 42-43).

3

Ib., p. 43.

4

J. Ries, *Lo sagrado...*, cit., pp. 83-84.

5

Ib., p. 82.

6

Dice Mircea Eliade hablando del significado y de la importancia del chamanismo en las religiones de la antigua Eurasia: «Existen ‘especialistas de lo sagrado’, hombres capaces de ‘ver’ a los espíritus, de subir al cielo y entrevistarse con los dioses, de descender a los infiernos y luchar con los demonios, la enfermedad y la muerte» (M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. III/I, p. 33).

7

W. Eichhorn, *La Cina...*, cit., p. 62.

8

Ib., p. 68.

9

M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. II, p. 29.

[10](#)

Ib., vol. III/I, pp. 273 s.

[11](#)

«Más que cualquiera de los restantes dioses griegos, Dionisio nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones. Siempre está en movimiento. Penetra por todas partes, en todos los países, en todos los pueblos, en todos los ambientes religiosos, dispuesto a asociarse con diversas divinidades [...]. Es ciertamente el único dios griego que, al manifestarse bajo diversos aspectos, asombra y atrae tanto a los campesinos como a las minorías intelectuales, a los políticos y a los contemplativos, a los orgiásticos y a los ascetas. La embriaguez, el erotismo, la fecundidad universal, pero al mismo tiempo las experiencias inolvidables provocadas por la llegada periódica de los muertos o por la *mania*, por la inmersión en la inconsciencia animal o por el éxtasis del *enthousiasmos*; todos estos terrores y revelaciones brotan de una sola y misma fuente: *la presencia del dios*. Su modo de ser expresa la unidad paradójica de la vida y de la muerte. Todo esto hace que Dionisio se presente como un tipo de divinidad radicalmente distinto de los Olímpicos. ¿Es un dios más cercano a los hombres que las demás divinidades? En todo caso no era difícil acercarse a él, y hasta cabía la posibilidad de convertirse en su encarnación; el éxtasis de la *mania* demostraba que era posible superar la condición humana» (ib., vol. I, p. 388).

[12](#)

A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, p. 43, cit. en ib., vol. 2, p. 297.

[13](#)

Ib., vol. 1, pp. 337, 336.

[14](#)

Ib., p. 333.

[15](#)

W. Montgomery Watt y A. T. Welch, op. cit., p. 84.

[16](#)

«Como impulsado por un presentimiento, Mahoma acudió en febrero-marzo del año 632 a La Meca; fue su última peregrinación. [...] El ángel le dictó las palabras de Alá: ‘Hoy he hecho perfecta vuestra religión; he colmado mi gracia sobre vosotros; acuerdo que el Islam sea vuestra religión’ (5,3). Según la tradición, al final de esta ‘Peregrinación de despedida’, Mahoma habría exclamado: ‘Señor, ¿he cumplido bien mi misión?’, y la multitud habría respondido: ‘¡Sí! ¡La has cumplido bien!’»; «Otra tradición introduce en escena la escala por la que, con ayuda del ángel Gabriel, subió Mahoma hasta llegar al cielo. Comparece ante Alá y escucha de su boca que ha sido elegido por delante de todos los demás profetas y que él, Mahoma, es su ‘amigo’» (M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. III/I, pp. 89, 83).

[17](#)

Ib., vol. II, pp. 373, 376.

18

Ib., vol. II, p. 375. Es interesante el comentario de Mircea Eliade a propósito de esta revelación: «La teología, la cosmogonía y la antropología maniqueas parecen dar respuesta a cualquier pregunta que pueda formularse acerca de los ‘orígenes’. Se comprende que los maniqueos considerarán su doctrina más ‘verdadera’, es decir, más ‘científica’ que las restantes religiones, pues explicaba toda la realidad mediante una concatenación de causas y efectos. A decir verdad, hay una cierta semejanza entre el maniqueísmo y el materialismo científico, antiguo y moderno: para todos ellos el mundo, la vida y el hombre son fruto de un azar» (ib., vol. II, p. 381). Ésta es la consecuencia del ansia del hombre: trata de encontrar soluciones y respuestas en el Enigma, ¡y en su afán olvida las preguntas!

19

Giancarlo Ravasi, «Introduzione», en H. Ringgren, *Israele* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1987, p. 3.

20

Gerhard von Rad, *Estudio sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1982.

21

Ib.

22

Maurice Gilbert, «Le sacré dans l’Ancien Testament», en *L’expression...*, 1, op. cit., Louvain-la-Neuve 1978, p. 212.

1

Documentos del concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 28 de octubre de 1965, 2, BAC, Madrid 1980.

2

Cf. Graham Greene, *El fin de la aventura*, Edhasa, Barcelona 1985, p. 236.

3

L. Giussani, *El sentido religioso*, op. cit., pp. 18-20.

4

Cf. San Francisco de Asís, «Consideración tercera: cómo le fueron impresas las llagas a san Francisco», en *Floreillas de San Francisco de Asís*, México, Porrúa 1985, p. 115.

1

Ver p. 44.

2

R. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Jaca Book, Milán 1973, p. 14.

3

R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, vol. I, Herder, Barcelona 1980, p. 54.

4

Dei Verbum, constitución dogmática sobre la divina Revelación, 18 de noviembre de 1985, V, 19, 901. Comenta Walter Kasper en relación a esto: «Se distinguen tres estudios en la tradición de los Evangelios: lo que Jesús mismo hizo y dijo; lo que los apóstoles transmitieron tras la Pascua a la luz de la resurrección [...] con aquella comprensión más plena que les comunicó el Espíritu y, finalmente, el trabajo redaccional de los evangelistas, que según la situación de las iglesias, elegían unas cosas, resumían otras o las aclaraban, manteniendo en todo ello la forma de anuncio» (W. Kasper, *Introducción a la fe*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 56 s.).

5

Cf. M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. II, pp. 329 s.: «Estas tradiciones se refieren tanto a Jesús como al Cristo resucitado. Ello no supone menoscabo alguno de su valor documental, pues el elemento esencial del cristianismo, como de cualquier otra religión que invoque el nombre de un fundador, es la *memoria*. El verdadero modelo de todo cristiano es el *recuerdo de Jesús*. Pero la tradición transmitida por los primeros testigos era ‘ejemplar’ y no tan sólo ‘histórica’; conservaba las estructuras significativas de los acontecimientos y de la predicación, no el recuerdo exacto de la actividad de Jesús. El fenómeno es perfectamente conocido, y no sólo en la historia de las religiones».

6

Véase, al respecto, Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. I, *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, p. 484: «Aparece en toda su impotencia el intento de los exegetas, creyentes o no, que buscan una fotografía, por así decirlo, ‘neutral’ y una grabación magnetofónica de Jesús histórico. La fotografía es un procedimiento físico y la cámara capta lo que se le pone físicamente delante, aunque se trate de los rasgos de un rostro humano. La historiografía, en cambio, pregunta por el sentido y no puede hallar otro que el que está predispuesta a poner en los hechos. Lo que está resuelta a dar en este caso lo delatan los *clichés* de los diferentes retratos de Jesús, en los que se escamotea la mayoría de las veces el rasgo esencial: la pretensión de Jesús, que atraviesa todas sus palabras y acciones, e incumbe a sus mismos historiadores la exigencia de no ser tan mezquinos en lo que respecta al sentido de las cosas».

7

Ver p.42.

8

Cf. L. Giussani, *El sentido religioso*, cit., pp. 27-29.

9

Hans Urs von Balthasar, op. cit., pp. 418, 436.

10

H. de Lubac, La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commentario alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et spes», en Opera omnia, vol. 14, Jaca Book, Milán 1985, pp. 161, 167.

11

Ib., pp. 33-34.

12

P. Rousselot, en P. Rousselot y J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Beauchesne, París 1927, p. 982.

13

Cf. L. Giussani, *El sentido religioso*, cit., p. 31.

14

Pierre Rousselot, *Los ojos de la fe*, Encuentro, Madrid 1994, pp. 40-41.

15

C. Tresmontant, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milán 1981, p. 98.

16

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, vol. I, cit., pp. 105 s.: «De entonces acá han sido revisados por la ciencia misma los juicios más radicales (por ejemplo, las dataciones tardías en época muy avanzada del siglo II, que ahora vienen retrotraídas por los papiros más antiguos, concretamente por P⁵² fechado hacia los años 130), y se tiene también en mayor estima el valor histórico de ciertas informaciones del evangelio de Juan» (ib.).

17

Cf. Jn 1,35-51.

1

Cf. Jn 2,1-12.

2

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. I, p. 365.

3

«En la medida en que el hombre co-realiza, interior y humanamente, lo que *este* hombre expresa, experimenta que, para comprenderlo, necesita creer en él. E, indudablemente, lo experimenta no como una vaga eventualidad, sino como una evidencia imperiosa» (H. U. von Balthasar, op. cit., p. 409).

4

Véase pp. 52-53.

5

Mc 2,1-12; Lc 5,17-26.

6

Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26.

7

Cf. Jn 8,1-11.

8

Rudolf Schnackenburg observa al respecto: «La situación de Jesús es delicada: ¿Deberá dejar de lado la misericordia, que tantas veces ha predicado, o habrá de contradecir el claro tenor literal de la Torá? Pero si la sentencia ya ha sido fallada, su posición es todavía más peligrosa: o tiene que alzarse contra el tribunal judío, o bien —supuesto que los judíos no podían ejecutar sentencias de muerte— aparecer como un revolucionario en contra de los romanos. Se trataría también de una situación políticamente crítica, como en la cuestión del tributo» (R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, p. 228).

9

Cf. Jn 4,1-42.

10

Cf. Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32.

11

Cf. Lc 19,1-10.

12

«Jesús se impone a las conciencias. Él se siente como en su casa en el interior de los demás. [...] No se limita a declarar una doctrina aprendida científicamente o sabida por Revelación; trata, por así decirlo, de un asunto personal» (P. Rousselot, en P Rousselot y J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus...*, op. cit., pp. 1018-1019).

13

Cf. Lc 7,11-17.

14

Cf. Lc 13,10-17.

15

Cf. Mt 19,13-15; Mc 10,13-16; Lc 18,15-17.

16

Cf. Mt 18,1-11.

17

Cf. Mt 12,9-21.

18

Cf. Lc 7,36-50.

19

Cf. Jn 11,1-44.

20

R. Schnackenburg, op. cit., vol II, pp. 416 s.

21

Cf. Lc 19,41-44.

22

«Hay que hablar de su secreto como de su vida. Ciertamente Jesús enseña con poder. [...] Nunca vacila en sus afirmaciones. Nunca se muestra ‘respetuoso con las opiniones ajenas’. Pero la reflexión sobre los textos

evangélicos muestra que si él anuncia un misterio del que está seguro, lo que anuncia es un misterio que le concierne. [...] ¿Quién era él? Seguramente, Él era un hombre... Y sin embargo sabe lo que hay en el hombre, y, con la misma sencillez con que se declara mayor que David, Salomón o Jonás y que el templo, se pone por encima de los ángeles» (P. Rousselot, en P. Rousselot y J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus...*, op. cit., pp. 1020-1022).

[23](#)

Cf. Jn 6,22-71.

[24](#)

Cf. Mc 4,35-41.

[25](#)

Cf. Jn 10,24.

[26](#)

Cf. Lc 2,33-35.

[27](#)

Mt 5,3.

[28](#)

Mt 18,3; Mc 10,15; Lc 18,17.

1

Cf. Jn 10,24.

2

Romano Guardini, *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, Guadarrama, Madrid 1960, pp. 119 s. (cf. con nuestra traducción, *ndt*).

3

Cf. Mt 10,39.

4

Mt 10,32-33.

5

Mt 10,14-18; 21-22a; 24-25; 27.

6

Mt 12,46-50.

7

Mt 10,34-37.39.

8

Cf. R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1977, p. 38.

9

C. Tresmontant, *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Jaca Book, Milán 1983, p. 247.

10

Mt 5,21-22a; 27-28a; 31-32a; 33-34a; 38-39a; 43-44a.

11

Véase pp. 63-64.

12

W. Kasper, *Introducción...*, op. cit., pp. 61 s.

13

Cf. Mt 25,31-44.

14

«Esto significa, al comienzo, vivir según sus preceptos, más estrictos y fundados con autoridad que los de Moisés... Después, vivir como él... Y, finalmente, vivir para él... (Mt 10,37 y 19,29). Si se meditan atentamente, estas palabras son todavía más extraordinarias que aquellas otras con las que perdona los pecados o se declara juez de las obras de todos en el último día. Es a él a quien se sigue por el camino, es a él a quien se encontrará al final, y es a él a quien se quiere amar al querer hacer el bien» (P. Rousselot, en P. Rousselot y J. Huby, «Le Nouveau Testament», en *Christus...*, op. cit., pp. 1019-1020).

1

Véase pp. 52 s.

2

Cf. Mt 16,13-19.

3

Mt 12,20.

4

Mt 13,12; 25,29.

5

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, p. 204.

6

Mt 16,22.

7

Mc 8,32.

8

Mt 16,23; Mc 8,33.

9

Mt 22,41-46.

10

Cf. Jn 8,31-59.

11

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, p. 261.

12

Ib., p. 263.

[13](#)

Ib., pp. 282 s.

[14](#)

Ib., p. 284.

[15](#)

Ib., p. 294.

[16](#)

Ib., p. 291.

[17](#)

Con respecto a esta cuestión, Hans Urs von Balthasar observa: «¿No encontramos en el evangelio afirmaciones [...] que a toda mentalidad naturalmente piadosa parecen estremecimientos de la *hybris*? No sólo el griego, sino también el judío tenía que sentirse sacudido en su más íntima piedad al oír tales palabras, y quien gritase ‘¡Blasfemia!’ tendría razón, excepto en el caso de Cristo. Sus palabras resultan intolerables desde el punto de vista religioso. Obsérvese que no es Dios desnudo quien las pronuncia, sino un hombre, por más que Dios hable a través de él. Éste no puede cargar sobre Dios la responsabilidad de lo que dice. Ha de responsabilizarse de estas palabras como hombre puesto que como tal las ha dicho. Sólo puede tener una justificación, a saber, que obre por obediencia, y al atribuirse la condición divina, no haga sino ser obediente hasta lo último. Ahora bien, esto sólo es posible si este hombre que obedece al hacerse Dios es un Dios que obedece al hacerse hombre. Si se tratase sólo de lo primero, tendríamos una *hybris* evidente, que en modo alguno podría considerarse obediencia humana, porque la afirmación más incontestable que puede hacerse del hombre es que no es Dios» (H. U. von Balthasar, op. cit., p. 429).

[18](#)

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., p. 295.

[19](#)

Cf. L. Giussani, *El sentido religioso*, op. cit., pp. 43-55.

[20](#)

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol II, p. 297.

[21](#)

Cf. Mt 26,47-68.

[22](#)

Cf. Sal 110,1; Dn 7,13-14.

[23](#)

Jn 19,7b.

[24](#)

Lc 2,34-35.

1

Jn 1,10-11.

2

Jn 3,19-21.

3

Jn 8,43-47.

4

Cf. Jn 9,1-41.

5

Cf. Jn 11,1-46.

6

R. Schnackenburg, *El evangelio...*, op. cit., vol. II, pp. 300, 312.

7

Ib., p. 316.

8

«El hecho de que Cristo ‘no me diga nada’ no invalida en absoluto que en sí y por sí lo diga todo para todos. Y aquí no se trata, como en otras ciencias, de una ejercitación técnica en el modo de pensar y en el lenguaje conceptual de esta rama del saber. Se trata más bien de la correspondencia de toda la existencia humana con la forma de Cristo. Para que la forma que interpela a la totalidad de la existencia encuentre eco, han de cumplirse ciertas condiciones previas intelectuales y existenciales» (H. U. von Balthasar, op. cit., p. 461).

9

Jn 15,22-25.

10

Mt 16,26.

11

Mt 18,10.

[12](#)

Cf. Mt 13,44-46.

[13](#)

Mt 11,27.

[14](#)

Mt 16,17.

[15](#)

Mt 22,36-39.

[16](#)

Cf. Mt 25,31-46.

[17](#)

Cf. Mt 5,1-12.

[18](#)

Cf. Mt 6,25-34.

[19](#)

Mt 10,28-33.

[20](#)

Cf. A. Gratry, *Commento al vangelo di S. Matteo*, Edizione Paoline, Milán 1957, p. 82.

[21](#)

Cf. Mc 9,43-48.

[22](#)

«Mi relación religiosa con Dios está determinada precisamente por ese fenómeno único que no se repite en ninguna otra parte, a saber, que cuanto más profundamente me abandono a él, cuanto más plenamente le dejo penetrar en mí, cuanto con más fuerza él, el Creador, me domina, tanto más llego a ser yo mismo» (R. Guardini, *La coscienza*, Morceliana, Brescia 1948, p. 59).

[23](#)

Mt 7,21.

[24](#)

Mt 7,24-27.

[25](#)

Jn 5,30.

[26](#)

Jn 5,17.19.26.36b; 6,38.57a; 7,28-29; 8,26.28.38a.42.54-55.

[27](#)

Mt 14,23.

[28](#)

Cf. Lc 18,1.

[29](#)

Jn 8,16.29.

[30](#)

Jn 17,10b.

[31](#)

Jn 10,30.

[32](#)

Jn 15,5b.

[33](#)

Lc 12,25-26.30.

[34](#)

Lc 11,1-2.

[35](#)

Jn 4,34.

[36](#)

Cf. Ef 3,9.

[37](#)

Jn 17,1.2b-3.24.

[38](#)

Lc 11,5-13.

[39](#)

Lc 18,2-8.

[40](#)

Lc 22,42.

[41](#)

Jn 12,23-26.

[42](#)

Jn 10,14a.15b.

[43](#)

Jn 6,32-35.54a-55.

[44](#)

Cf. Mt 26,26b; Lc 22,19b.

[45](#)

Paul Claudel, *La anunciación a María*, Encuentro, Madrid 2007, p. 151.

[46](#)

Lc 9,24.

[47](#)

Mc 10,29-30.

[48](#)

Mt 19,12b.

[49](#)

«Hay una armonización: el Evangelio enseña que para el cristiano no hay nada profano, porque todo es santificable. Los Padres no se han cansado de subrayar esta novedad. La nueva creación instaurada por Jesús no se coloca bajo el signo de la oposición sagrado-profano. Dios introduce en la historia del mundo una acción que termina su creación en plenitud» (Julien Ries, *Lo sagrado...*, op. cit., p. 247). Y he aquí otra observación, en la misma línea, de Mircea Eliade: «En todo caso, nada de cuanto a través del cosmos manifieste la Gloria —para hablar en idioma cristiano— puede dejar indiferente a un creyente» (M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, op. cit., p. 40).

[50](#)

Jn 1,10; 12,31; 15,18.

[51](#)

Cf. Rm 7,24.

[52](#)

Jn 15,5b.

[53](#)

Jn 14,6b.

[54](#)

Jn 15,13.

[55](#)

Jn 11,25a.

[56](#)

Jn 10,17-18a.

[57](#)

Jn 3,19; 5,40.

[58](#)

Cf. Jn 3,20; 12,35.

[59](#)

Jn 8,31-32.

[60](#)

Cf. Mt 19,29.

[61](#)

Mt 10,34b.

[62](#)

Lc 6,24-25a.

1

Jn 3,2.

2

Jn 10,33.

3

Jn 5,18.

4

Dionisio el Areopagita, *Una strada a Dio*, ed. de P. Scazzoso, Jaca Book, Milán 1989, p. 63.

5

Véase sobre este punto Claude Tresmontant, *L'intelligenza...*, cit., p. 111: «La oposición entre la razón y la fe podría reducirse a esa oposición con la razón habituada a conocer un cierto dato, pero que se niega a aceptar esa novedad del ser [...] que exige de ella, de la propia razón, una renovación [...]. En nombre de esta jurisdicción de lo antiguo sobre lo nuevo, una razón que rechaza la creación de lo nuevo no debiera haber creído tampoco —como observa san Justino— en la posibilidad de la creación misma, la del mundo, o en la posibilidad de su propia creación (I Apol. XIX). Éste es el signo de un sofisma habitual del pensamiento, que se atribuye el derecho a juzgar de antemano sobre lo posible y lo imposible, en nombre del dato real antiguo, como si la realidad no hubiera estado siempre en fase de innovación, de creación, de modo que, a la postre, si a esta razón se le hubiera pedido su opinión, no hubiera podido admitir más que la nada».

6

Giacomo Leopardi, *Poesía completa* edición bilingüe, Libros Río Nuevo, Barcelona 1983, pp. 133-136.

7

1 Jn 1,1.

8

Cf. León Magno, *Carta a Flaviano*, 28, 3-4.

9

Dionisio el Areopagita: «La unidad, la simplicidad, la invisibilidad de Jesús, el Verbo todo divino, llegaron a la composición y a la visibilidad por medio de la encarnación a nuestra semejanza... y, por bondad y amor a los hombres y con gran beneficio, nos dieron la posibilidad de una comunión unitiva con él, unificando nuestra miseria con lo que en Él hay de más divino, con tal de que nos injertemos en Cristo, como los miembros en el cuerpo, en una identidad de vida inmaculada y divina» (*Una strada...*, cit., p. 109).

10

Cf. Mt 28,20b.

11

Cf. M. Eliade, *Imágenes...*, cit., p. 150: «¿De dónde viene [...] esa impresión irresistible, que tienen sobre todo los no-cristianos, de que el cristianismo ha *innovado* en relación a la religiosidad antigua? Para un hindú simpatizante del cristianismo, la innovación más sorprendente (si se deja a un lado el mensaje, o la divinidad de Cristo) consiste en la valoración del tiempo; en última instancia, en la *salvación* del Tiempo y de la Historia. [...] El Tiempo se convierte en plenitud por el propio hecho de la encarnación del Verbo divino; pero este mismo hecho transfigura la historia. ¿Cómo podría ser vano y vacío el tiempo que ha *visto* a Jesús nacer, sufrir, morir y resucitar? ¿Cómo podría ser reversible y repetible *ad infinitum*?».

12

Jn 11,45-46.

13

Celso, orador pagano del siglo II, expresó la objeción contra la humanidad de Cristo en estos términos: «Si hay entre los cristianos, así como entre los judíos, quienes sostienen que un Dios o un Hijo de Dios ha descendido o ha de descender a la tierra como juez de las cosas terrenales, trátase de la más vergonzosa de sus pretensiones y no hace falta de largos discursos para refutarla. ¿Qué sentido puede tener para un Dios un viaje así? ¿Será para saber lo que ocurre entre los hombres? ¿Pero es que no lo sabe? ¿Es que no es capaz, dada su potencia divina, de mejorarlos sin enviar corporalmente a alguien a este efecto? [...] ¿O habrá de compararse con un advenedizo desconocido, hasta el momento, de las muchedumbres, e impaciente por exhibirse a sus miradas, haciendo ostentación de sus riquezas?... Si, como lo afirman los cristianos, ha venido para ayudar a los hombres a que entren en el recto camino, ¿cómo es que no se ha acordado de este deber sino después de haberlos dejado errar por tantos siglos?» (Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 3-5.7, cit. en G. Bardy, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid 1990, p. 159).

14

Lc 24,21.

15

De nuevo Celso formula, en términos filosóficos, la objeción: «Nada nuevo propongo, declara; digo cosas que ya tiempo demostradas. Dios es bueno, es bello, es feliz; su situación es la más hermosa y la mejor. Si desciende a los hombres, por lo mismo se somete a un cambio; este cambio será (fatalmente) de bueno a malo, de hermoso a feo, de feliz a desgraciado, de muy bueno a muy malo. ¿Quién tendría a bien un cambio semejante? Además, lo que es mortal se halla sujeto por naturaleza a vicisitudes, a transformaciones. Mas lo que es inmortal, siempre permanece por esencia idéntico a sí mismo. Dios no podría por lo mismo sufrir un cambio de esta suerte» (Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 14, cit. en G. Bardy, *La conversión...*, cit., pp. 159-160).

16

A propósito de una de las herejías más graves, el docetismo, Mircea Eliade observa: «El docetismo, una de las primeras herejías, de estructura y origen gnósticos, ilustra dramáticamente la resistencia frente a la idea de la encarnación. Para los docetas (del verbo *dokeo*, ‘parecer’), el Redentor no podía aceptar la humillación de encarnarse y sufrir en la cruz; según ellos, Cristo ‘parecía’ un hombre por haberse revestido de una apariencia de forma humana. [...] Tenían razón los Padres al defender tajantemente el dogma de la encarnación, [...] Dios sea encarnado totalmente en un ser humano concreto e histórico, es decir, activo en una temporalidad histórica

perfectamente circunscrita e irreversible, sin por ello mismo encerrarse en su cuerpo, ya que el Hijo es consustancial con el Padre» (M. Eliade, *Historia...*, cit., vol. II, pp. 395 s.). Véase también VV.AA., *Su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, ed. de E. Bellini, Jaca Book, Milán 1978.

[17](#)

Es una actitud ya puesta de relieve por los Salmos, cuando hacen decir al impío: «Dios no ve, no se preocupa» (cf. Sal 9,25; 94,7).

[18](#)

Los Evangelios, como advierte Claude Tresmontant, «no han aportado ni conservado la totalidad de la experiencia inicial. [...] Han recogido informaciones, tradiciones orales, provenientes, en definitiva, del que era el objeto de estas tradiciones. [...] En las transmisiones orales es inevitable que se hayan perdido algunas informaciones. [...] A pesar de ello, queda en pie el hecho de que los padres, doctores y teólogos de las generaciones siguientes han tenido a su disposición, a partir de estos pequeños libros, el contenido de una experiencia inicial, la de los testigos. Era una experiencia inicial sin ambigüedad. Jesús de Nazaret era un hombre, plena y totalmente un hombre, anatómica, fisiológica y psicológicamente. Pero no era sólo un hombre, pues había en él una ciencia, una sabiduría, unas facultades, una santidad, que no son las propias de un hombre, sino las del Creador increado, las de Dios. Tal es la experiencia inicial» (Claude Tresmontant, *Cristianesimo...*, cit., pp. 249 s.).

Este libro se propone poner frente al lector lo que pretende ser la hipótesis cristiana.

Con este objeto, después de haber indicado algunas de las actitudes más significativas que ha tenido la creatividad humana para entrar en relación con lo divino, el autor centra su atención en el cambio radical de método religioso determinado por Jesucristo, como hecho en la historia. Se nos pone, ante todo, en condiciones de comprender los términos de dicho cambio radical y de reconocer su carácter ineludible; tras lo cual el lector se descubre recorriendo paso a paso, siguiendo la experiencia de quienes conocieron a Jesús, las posibles trayectorias de la persuasión o del rechazo; alternativas cuyas implicaciones metodológicas van siendo paulatinamente señaladas, haciendo así accesible, además de un correcto acercamiento al problema, un ensimismamiento apasionante.



Table of Contents

Prefacio

Introducción

1. El factor religioso y la vida
2. La vertiginosa condición humana
3. La razón en busca de una solución

Capítulo Primero. La creatividad religiosa del hombre

1. Algunas actitudes en la construcción religiosa
2. Un abanico de hipótesis

Capítulo Segundo. La exigencia de la revelación

1. Algún ejemplo
2. Ante una pretensión inimaginable

Capítulo Tercero. El enigma como hecho en la trayectoria humana

1. Un cambio radical de método religioso
2. Una hipótesis que ya no es sólo hipótesis
3. Un problema que debe ser resuelto
4. Un problema de hecho

Capítulo Cuarto. Cómo surgió el problema en la historia

1. El hecho como criterio
2. Un requisito de método
3. El punto de partida

Capítulo Quinto. Con el tiempo la certeza adquiere profundidad

1. La trayectoria de la convicción
2. El surgimiento de la pregunta y la irrupción de la certeza
3. Un caso de certeza moral

Capítulo Sexto. La pedagogía de Cristo al revelarse

1. Las líneas esenciales de la pedagogía reveladora
2. Por su causa: el centro de la libertad
3. El momento de la identificación

Capítulo Séptimo. La declaración explícita

1. El primer asomo de una actitud explícita
2. Un contenido provocador
3. La declaración final
4. La discreción de la libertad

Capítulo Octavo. La concepción que Jesús tiene de la vida

1. Premisa: una educación en la moralidad necesaria para comprender
2. La estatura humana
3. La existencia humana
4. Una conciencia que se expresa en súplica
5. La ley de la vida

6. Conclusión

Capítulo Noveno. Frente a la pretensión

1. El misterio de la Encarnación
2. Una realidad histórica extraordinaria
3. Los términos de esta nueva realidad
4. La resistencia instintiva
5. Para concluir

Índice

Prefacio	7
Introducción	9
1. El factor religioso y la vida	9
2. La vertiginosa condición humana	11
3. La razón en busca de una solución	13
Capítulo Primero. La creatividad religiosa del hombre	14
1. Algunas actitudes en la construcción religiosa	15
2. Un abanico de hipótesis	17
Capítulo Segundo. La exigencia de la revelación	19
1. Algún ejemplo	19
2. Ante una pretensión inimaginable	23
Capítulo Tercero. El enigma como hecho en la trayectoria humana	24
1. Un cambio radical de método religioso	25
2. Una hipótesis que ya no es sólo hipótesis	26
3. Un problema que debe ser resuelto	27
4. Un problema de hecho	29
Capítulo Cuarto. Cómo surgió el problema en la historia	31
1. El hecho como criterio	31
2. Un requisito de método	34
3. El punto de partida	35
Capítulo Quinto. Con el tiempo la certeza adquiere profundidad	40
1. La trayectoria de la convicción	40
2. El surgimiento de la pregunta y la irrupción de la certeza	45
3. Un caso de certeza moral	46
Capítulo Sexto. La pedagogía de Cristo al revelarse	48
1. Las líneas esenciales de la pedagogía reveladora	50
2. Por su causa: el centro de la libertad	51
3. El momento de la identificación	54
Capítulo Séptimo. La declaración explícita	57
1. El primer asomo de una actitud explícita	58
2. Un contenido provocador	59
3. La declaración final	62

4. La discreción de la libertad	63
Capítulo Octavo. La concepción que Jesús tiene de la vida	65
1. Premisa: una educación en la moralidad necesaria para comprender	65
2. La estatura humana	67
3. La existencia humana	71
4. Una conciencia que se expresa en súplica	72
5. La ley de la vida	76
6. Conclusión	81
Capítulo Noveno. Frente a la pretensión	83
1. El misterio de la Encarnación	83
2. Una realidad histórica extraordinaria	83
3. Los términos de esta nueva realidad	86
4. La resistencia instintiva	87
5. Para concluir	88